Philosophie und Leben

6. JAHRGANG + 1. HEFT + JANUAR 1930

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Vorbemerkung zum neuen (sechsten) Jahrgang

Getreu dem Satze, der am Anfang jedes Heftes steht, will ich auch in diesem Jahrgang den Lesern die Gelegenheiten bieten, aus den Aufsätzen wie aus der „Aussprache" sich über die Hauptrichtungen des gegenwärtigen Philosophierens zu unterrichten. Diese Anerkennung der Vielheit der Richtungen bedeutet nicht Skeptizismus, nicht Verzicht auf das Suchen nach der einen Wahrheit. Es muß eben bedacht werden, daß die rein theoretischen Probleme (die Seinsfragen) in der Philosophie meist so schwierig und verwickelt sind, daß wir — bei einiger Selbstkritik — oft nicht in der Lage sind, die eigene Antwort für die allein wahre anzusehen. Mindestens tun wir gut, ihre Wahrheit immer wieder durch die vorurteilslose Kenntnisnahme anderer Antworten erneuter Nachprüfung auszusetzen. Wo es sich aber um Wertprobleme handelt, da ist es sehr wohl möglich, daß verschiedene Menschentypen zu verschiedener Rangordnung der Werturteile gelangen. Gerade solchen Verschiedenheiten der Wertschätzung gegenüber ist es nicht leicht, den Willen zur Volkseinheit wirklich praktisch durchzuführen. Hier gilt es, die Einheit als Einheit der Vielheit zu verstehen und zu bejahen. Das bedeutet im einzelnen Fall, den guten Willen zum höchsten Wert auch da anzuerkennen, wo uns unsympathische oder fremdartige Wertschätzungen entgegentreten; das bedeutet nicht in erster Linie bekehren wollen, sondern verstehen und ertragen wollen.

Solche tiefen und geistig schwer zu überwindenden Verschiedenheiten werden voraussichtlich gerade gegenüber dem großen Problem hervortreten, das wir in diesem Jahrgang in besonders eingehender Weise behandeln: der Frage nach dem Sinn des Lebens.

Wie bedeutsam diese Frage ist, das hat in ausgezeichneter Weise Hugo Dingler in der Einleitung zu seinem neuesten Werke: „Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten" (München, Reinhardt) ausgesprochen. Im Einverständnis mit dem Verfasser lasse ich die ganze Stelle hier abdrucken:

„Wenn wir den einzelnen Menschen ansehen, wie er ins Leben hineingestellt ist, wie er, teils von äußeren, teils von inneren Kräften getrieben, dahinlebt, wie er Kummer und Schmerzen in reichem Maße erfährt, doch auch manches Glückliche, wie er sich bald aufwärtssteigen fühlt auf einer Bahn, die ihm Erfolg zu sein scheint, bald sich wieder abwärtsfallen sehen muß in einem Erleben, das ihm Unglück und Mißlingen seiner Pläne beschert, und wenn wir uns dann vergegenwärtigen, daß hinter einer

solchen schwankenden Lebensbahn eine fühlende Seele steht, die dies alles halb als wollend in schuldhafter, selbstverantwortlicher Verstrickung selbst herbeigeführt, halb aber als ihr unverschuldet von außen auferlegtes Geschick empfindet — dann verstehen wir, daß diese Menschenseele immer und immer wieder zu der Frage kommt: Wozu das alles, was ist der Sinn von alledem, muß das so sein, und wie soll ich eigentlich wollen, damit es recht wird? Das ist die große Frage nach dem letzten Sinn dieses Ganzen, was ich mein Leben nenne, und der ganzen, großen Menschenwelt, an die mein Leben gebunden erscheint. Es ist die Frage nach dem „Letzten" in diesem allen, es ist auch die letzte Frage aller „Philosophie".

Jeder Mensch, er mag der einfachste Tagelöhner oder ein König sein, hat Augenblicke und Zeiten in seinem Leben, wo er mit dem „Letzten" in Berührung kommt. Mag vielleicht durch Wochen, Monate und Jahre eine glückliche Konstellation der äußeren Umstände, eine glückliche Veranlagung und Erziehung, die ihm das Erleben seelischer Extreme auf lange Zeit erspart, ihm erlauben, vom Leben sich tragen zu lassen, ohne große Erschütterungen sozusagen von der Hand in den Mund zu leben — irgend einmal kommt auch an einen solchen der Augenblick heran, wo seine Sicherheiten ins Wanken geraten, wo seine Schutzmauern, die ihn vor dem harten und wilden Leben bisher geschützt hatten, zerbrechen, und wo er sich bedingungslos den Stürmen des Daseins, seien es äußere oder innere, gegenübergestellt sieht. Immer wieder sehen wir uns alle einmal in die alte Urposition des Menschen hineinversetzt, dem unversöhnlichen Dasein gegenüberzutreten. Immer wieder läßt sich das Leben nicht mit oberflächlichen, liebgewordenen Gewöhnungen und Maximen abspeisen, greift es mit harter Hand durch alle unsere ängstlichen Schutzhüllen hindurch, und zwingt uns, unsere letzten Reserven hervorzuholen; immer wieder tritt es vor uns hin, Auge in Auge, und richtet die letzte Frage an uns: „Was willst du eigentlich?"

Das sind die Momente, wo es sich zeigen muß, was am tiefsten verborgen in uns steckt, es sind die Momente der Rechenschaftsablegung und des Gerichts vor uns selbst, wo es um unser Letztes geht.

Solche Momente sind, wenn wir klar sehen, häufiger als man denkt. Und je tiefer, je ethischer ein Mensch in seinem Wollen ist, desto öfter sieht er sich vor die Frage gestellt: Was willst du eigentlich?

Und dann erhebt sich die große quälende Frage nach dem Sinn des Lebens."

Albert Schweitzer

Von August Messer

Wenn mich jemand fragte, welcher der zur Zeit lebenden Philosophen am meisten meinem Ideal von einem Philosophen entspricht und wen ich darum als Führer zu einem sinnvollen Leben von allen empfehlen könnte, so würde ich unbedenklich Albert Schweitzer nennen.

Und warum diesen?

Seiner Philosophie kann ich nach Form wie Inhalt in allem Wesentlichen zustimmen; sodann schätze ich vorzüglich an ihm, daß er seine Philosophie nicht bloß theoretische Erkenntnis sein läßt, sondern daß er sie in seiner Person und in der ganzen Gestaltung seines Lebens und Tuns in außergewöhnlichem Maße verwirklicht. Er ist also wirklich ein „Lebensphilosoph" im besten Sinne des Wortes, ein „existentieller" Philosoph, der nach einer das ganze Leben und die gesamte Existenz durchdringenden Philosophie nicht bloß sich sehnt — wie so mancher der heutigen „Denker" —, sondern sie in seiner persönlichen Lebensführung unmittelbar darstellt.

So widerlegt er auch durch die Tat das noch so weit verbreitete Vorurteil, als führe das Philosophieren zu einem ungesunden Überwuchern des Verstandes, des sogenannten Rationalen und Intellektuellen, als lasse es Gefühl, Wille und Tatkraft verkümmern. Nichts von alledem bei Schweitzer! Er, der so nüchtern, so ohne allen „genialen" Überschwang, so „verstandesmäßig" philosophiert wie nur ein Vertreter der — von ihm mit Recht geschätzten — „Aufklärung", er ist zugleich eine begnadete Künstlernatur, der kongenialste Interpret Bachs, der durch sein Orgelspiel Tausende aufs tiefste bewegt. Und derselbe Mensch, der als Gelehrter und Forscher auf dem Gebiete theoretischer Wissenschaft und Philosophie Hervorragendes geleistet hat, er steht als ein Mann stärksten Mitgefühls mit menschlichem Leid und zähester Willenskraft vor uns, der unter Überwindung unsagbarer Schwierigkeiten sein Spital im afrikanischen Urwald geschaffen hat als ein Werk tätigster Menschenliebe. (Näheres darüber in seinen „Mitteilungen aus Lambarene", bisher 3 Hefte, München, Beck.)

So kann dieser Mann den Tausenden, die heute unsicher, ängstlich, ja verzagt und verzweifelt nach dem Sinn des Lebens fragen, eine Antwort geben, die nicht nur theoretisch überzeugt, sondern die in schwierigster Lebenspraxis ihre Bewährung und Bestätigung gefunden hat und findet.

Darum begrüße ich es auch — ich darf wohl sagen: im Namen aller Suchenden und Besinnlichen in unserem Volke —, daß Schweitzer sich entschlossen hat, eine Darstellung seines Lebens und Wirkens zu geben. Sie ist im VII. Band des von Raymund Schmidt herausgegebenen Werkes „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" erschienen; ist aber auch gesondert zu haben (Verlag Felix Meiner, Leipzig; 44 S. mit einem Bilde Schweitzers, kart. 2 M., geb. 4 M.).

Diese Selbstdarstellung, in ihrer schlichten Sachlichkeit sein Wesen widerspiegelnd, gibt mir auch Gelegenheit, die Anerkennung, die ich seiner Philosophie nach Form und Inhalt oben gespendet habe, näher zu begründen.

Wir beginnen mit dem Äußeren, der Form von Schweitzers philosophischen Schriften. Freilich zeigt sich hier sofort, daß dieses Äußere nichts Äußerliches und gleichsam Zufälliges ist, sondern echter Ausdruck seines tiefsten Wesens, seiner Menschenliebe. Er philosophiert nicht lediglich, um nur selbst zur Erkenntnis zu kommen oder um einem engen Kreis von „Fach"-Philosophen Mitteilungen zu machen über „neue" Einsichten, besorgt um die eigene „Priorität", nein, er ist wirklich geleitet von dem Gedanken: „Warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?" Über sein Buch „Kultur und Ethik (München, Beck 1923) schreibt er: „Mit Absicht vermied ich

in diesem Buche alle philosophischen Fachausdrücke. Ich schrieb es für denkende Menschen. Es sollte wieder elementares Denken über die in jedem Menschenwesen aufsteigenden Fragen des Daseins wecken."

Mit gutem Grund schreibt er einen großen Teil der Schuld an dem Niedergange der Kultur der Philosophie des 19. Jahrhunderts zu. Diese habe es nicht verstanden, das Nachdenken über Kultur und Kulturgesinnung, wie es im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der „Aufklärung" aufgekommen war, lebendig zu erhalten. Statt die Kulturgesinnung tiefer zu begründen, als es die Aufklärer in ihrem Optimismus vermocht hatten, habe sich die Philosophie von der Mitte des 19. Jahrhunderts ab immer mehr ins Unelementare verloren.

„Sie ließ das in der Menge naturgemäß vorhandene suchende Denken verkümmern und wurde zu einer Wissenschaft von der Geschichte der Philosophie. Aus Geschichte und Naturwissenschaft gedachte sie sich eine Weltanschauung zusammenzustellen. Diese fiel natürlich ganz unlebendig aus und konnte keine Kulturgesinnung unterhalten. Die Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich überhaupt nicht mehr mit dem Begriffe der Kultur beschäftigt.

Des Haltes des Denkens beraubt, verlor der moderne Mensch die Einsicht in das wirkliche Wesen der Kultur. Er glaubte Kultur ohne Ethik und bei herabgesetzter Welt- und Lebensbejahung aufrechterhalten zu können. So kam er, ohne es zu ahnen, immer mehr in die Unkultur hinein.

Die kulturhemmenden Umstände des modernen wirtschaftlichen und geistigen Lebens wirkten sich in ihnen aus, ohne daß er sich gegen sie zur Wehr setzte. Der überbeschäftigte und ungesammelte Mensch verfiel der geistigen Unselbständigkeit, der Veräußerlichung, einem falschen Wirklichkeitssinn, einem kurzsichtigen Nationalismus und einer erschreckenden Humanitätslosigkeit. Darin wirkte sich der Niedergang der Kultur aus.

Auf den Weg zur Kultur kommen wir erst wieder, wenn aufs neue ein Denken über uns Macht gewinnt, das das ethische Wesen der Kultur einsieht. Wie die Menschen des 18. Jahrhunderts, müssen wir wieder ethische Rationalisten werden. Die denkende Weltanschauung, die jene Generation nicht zu Ende denken konnte, müssen wir weiterführen. Wenn die elementaren Probleme der Begründung der Ethik und der Welt- und Lebensbejahung uns wieder wirklich beschäftigen, sind wir wieder auf dem Wege, der aus der Unkultur zur Kultur zurückführt."

Es ist also keine äußerliche und nebensächliche Frage, um die es sich hier handelt, keine Privatangelegenheit der Philosophen. Wie sie schreiben, in welchem Maße sie sich ihrem Volke gegenüber zur Führung, Anregung, Klärung verpflichtet fühlen, das ist für den Grad wirklicher Kultur und Humanität, der erreicht wird, von erheblicher Bedeutung. Gewiß lassen sich nicht alle philosophischen Fragen in einer Sprache behandeln, die unmittelbar jeden Denkenden auch ohne philosophische Vorkenntnisse, insbesondere hinsichtlich der Fachausdrücke, verständlich sein könnte, aber andererseits besteht kein Zweifel, daß hier noch sehr vieles besser werden könnte, wenn man diesen Gedanken Schweitzers beherzigen wollte. Noch immer ist es bei vielen unserer Philosophen „von Fach" so, daß sie sich für zu vornehm halten, um „populär" zu schreiben; daß populär in ihren Zirkeln für gleichbedeutend mit „oberflächlich" oder

unbedeutend gilt, und daß man meint, sich entschuldigen zu müssen, wenn man wirklich einmal den Mut findet, etwas „Populäres" zu verfassen — wobei freilich durchaus noch nicht gesagt ist, daß solcher Versuch auch gelingt!

Was den Inhalt von Schweitzers Philosophie angeht, so ist er im Laufe seines philosophischen Forschens und Nachdenkens zu einer grundlegenden Unterscheidung gelangt, die sich mir auch als sachlich notwendig und als höchst bedeutsam und weittragend herausgestellt hat, zu der Unterscheidung zwischen „Weltanschauung", als dem Inbegriff unserer Ansichten über die „Welt", als der Gesamtheit des Wirklichen, und „Lebensanschauung" als der grundsätzlichen inneren Stellungnahme zu dem Leben, seinen Werten und Unwerten, Problemen und Aufgaben. In seiner „Selbstdarstellung" spricht sich Schweitzer über diese Unterscheidung folgendermaßen aus:

„Zwei große sich kreuzende Irrwege der Vergangenheit gilt es hinfort zu meiden. Wir dürfen nicht weiterhin in dem aussichtslosen Bemühen verharren, unsere Lebensanschauung aus einer erkennenden Anschauung und einem wissenden Begreifen der Welt gewinnen zu wollen. Andererseits dürfen wir nicht weiterhin das betrügerische Unternehmen fortsetzen wollen, durch Künste des Denkens Lebensanschauung als Weltanschauung, das heißt als etwas aus Erkenntnis der Welt Gewonnenes, auszugeben. Wir haben uns zu dem großen Verzichte zu entschließen, die bisher vorausgesetzte Einheit von Weltanschauung und Lebensanschauung aufzugeben. Nicht durch ein Erkennen der Welt, sondern durch ein Erleben der Welt kommen wir in ein Verhältnis zu ihr."

Ganz in abstracto, das heißt allgemein ausgedrückt, könnte man den Unterschied auch so formulieren: Die Weltanschauung besteht aus Seins- (nämlich: Wirklichkeits-) urteilen, die Lebensanschauung aus Werturteilen, die in einem gefühlsmäßigen Wert-Erleben gründen.

Aus dieser grundlegenden Unterscheidung ergibt sich — abgesehen von vielem anderen —, daß wir nicht erst durch religiöse „Offenbarung" oder metaphysische Spekulation über die „Tiefen" des Seins oder über ein „Jenseits" der (Erfahrungs-) Welt belehrt zu werden brauchen, um über den Sinn (das heißt Wert) des Lebens zur Klarheit zu kommen: das bewertende Erleben der erfaßbaren Welt selbst reicht aus zu einer Stellungnahme, die es mir ermöglicht, meinem Leben und Tun wertvollen Gehalt und damit „Sinn" zu geben.

Bei Schweitzer ist jene entscheidende Stellungnahme zu charakterisieren als eine Bejahung, das heißt eine positive Bewertung von Welt und Leben und als Ehrfurcht vor dem Leben.

Seine Bejahung ist wie bei Nietzsche durch eine Anerkennung und Überwindung Schopenhauers hindurchgegangen. Das erhebt ihn auch über den Optimismus der „Aufklärungszeit". Damals suchte man die bejahende Stellungnahme zu begründen durch die Überzeugung, diese

Welt sei die beste der Welten, sie sei aufs herrlichste eingerichtet, wahrhaft eines allervollkommensten Wesens, eines Gottes als ihres Schöpfers würdig. Für jeden tiefer Blickenden und feiner Fühlenden hat Schopenhauer diesen zugleich oberflächlichen wie „ruchlosen" Optimismus endgültig erledigt. Aber während e r nun zu einem pessimistischen Verwerfungsurteil über die Welt und zu einer grundsätzlichen Verneinung des Willens zum Leben gelangte, hat sich Schweitzer — ebenso wie Nietzsche — bei aller Anerkennung der düsteren Seiten der Wirklichkeit doch zu einem tapferen „Ja" gegenüber der Welt durchgerungen.

Praktischen Inhalt aber gewinnt dieses „Ja" von einem grundlegenden Werterleben her, das Schweitzer die „Ehrfurcht vor dem Leben" nennt. Dies Werterleben bleibt aber bei ihm kein passives, untätiges Gefühl, sondern ist ihm zugleich Quelle eines starken Wollens, eines s i t t l i c h e n Wollens, dessen leitender Grundsatz lautet: „Gut ist: Leben erhalten, Leben fördern, entwicklungsfähiges Leben auf seinen höchsten Wert bringen. Böse ist: Leben vernichten, Leben beeinträchtigen, entwicklungsfähiges Leben hemmen."

Wenn es zum Wesen der R e l i g i o n gehört, daß der Mensch in einem inneren Verhältnis zu einem als absolut geschätzten Wert steht, so erkennen wir hier, daß die Ehrfurcht vor dem Leben den Kern von Schweitzers Ethik u n d R e l i g i o n darstellt. Er bekennt selbst: „Aller Rationalismus, wenn er in die Tiefe geht, endet in Mystik. In der Ehrfurcht vor dem Leben erhebe ich mein Dasein auf seinen höchsten Wert und gebe es der Welt hin. Aus der Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben kommen die Antriebe, die Werte zu schaffen und zu erhalten, die zur Vollendung des Menschen und der Menschheit zweckdienlich sind und in ihrer Gesamtheit die Kultur ausmachen."

Hier erkennt man auch deutlich, wie sich die sittlich-religiöse Haltung Schweitzers mit ihrem grundsätzlichen „Ja" zur Kultur abhebt von der weltflüchtigen und kulturverneinenden Haltung eines Kierkegaard und seiner heutigen Verehrer (Barth, Gogarten und ihre Anhänger). Mir scheint in dem tapferen und tatkräftigen „Ja" Schweitzers weit mehr echte Liebesgesinnung zu walten als in dem harten Aburteilen über Kultur und Menschenleben, das wir bei den Vertretern der dialektischen Theologie finden.

Über Schweitzers Kulturphilosophie[1]) habe ich schon im 1. Jahrgang von „Philosophie und Leben" (1925, Heft 3) mich ausführlich geäußert. Hier sei nur nochmals ein prinzipielles Bedenken hervorgehoben, das ich

[1]) 1. Band: „Verfall und Wiederaufbau der Kultur". 65 S. 3. Aufl. 1928. (Verlag Beck, München.) — 2. Band: „Kultur und Ethik". 280 S. 1923. 2. Aufl. 1925. (Ebenda.) — Band III soll die „Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben", Band IV das Wesen des Kulturstaates behandeln.

damals schon andeutete: Die Ehrfurcht vor dem Leben — so sehr ich die darin enthaltene Wertschätzung teile — scheint mir als Grundgedanke für die Ethik nicht ausreichend.

Schweitzer hält aber auch in seiner Selbstbiographie daran fest. Er schreibt: „Die Ethik fragt nicht, ob dieses oder jenes Leben als wertvoll erhalten und gefördert werden soll. Das Leben als solches [von mir gesperrt!] ist das geheimnisvoll Wertvolle, dem ich in Gedanken und Tun Ehrfurcht zu erweisen habe."

Man denke nun daran, daß uns das Leben selbst vor ein schweres Problem stellt: Wir können nicht leben, ohne anderes Leben zu vernichten. Selbst wenn wir uns der tierischen Nahrung enthalten, so müssen wir doch, um uns zu ernähren, das Leben von zahllosen Pflanzen opfern. Ebenso müssen wir Tiere töten, die uns schädigen und bedrohen oder — wie Ungeziefer — lästig sind, so daß sie uns in unserer Kulturarbeit stören.

Wenn wir also überhaupt unser Leben und unsere Kultur besehen, können wir nicht schlechthin alles Leben erhalten und fördern (wenn wir auch an dem Grundsatz festhalten sollten, nicht ohne Not Leben zu hemmen oder zu zerstören).

Wenn wir nun aber den Sinn dieses unseres praktischen Verhaltens (dem auch Schweitzer selbst sich unmöglich entziehen kann) theoretisch in Werturteilen uns klarmachen, so ist damit gesagt, daß wir doch Leben nach seinem höheren oder geringeren Wert beurteilen und je nachdem behandeln. Das gilt auch für unsere (sittliche, ästhetische usw.) Bewertung von Menschen und menschlichem Verhalten und für unser daraus hervorgehendes Handeln. Auch alles menschliche Tun, das wir als lebenhemmend, als schmarotzerisch, ausbeuterisch, kurz, als „böse" verurteilen, ist ja Lebens-Äußerung. Werden wir vor Lebewesen, deren Kraft im wesentlichen im Bösen sich äußert, „Ehrfurcht" haben können, ja auch nur dürfen?

Wenn uns die Ethik Antwort geben soll auf die immer wieder — gerade angesichts der Probleme und Konflikte des Lebens — sich aufdrängende Frage: Was sollen wir tun?, so wird die Antwort nicht genügen: Du sollst Ehrfurcht vor dem Leben haben, du sollst nicht Leben abwerten, sondern alles Leben als solches erhalten und fördern. Vielmehr müssen wir nach dem verschiedenen Wertrang von Lebensauswirkungen (und ihrer Träger, der Lebewesen) fragen; wir müssen uns deshalb über die Arten der Werte und ihren Rang klarzuwerden suchen. Daraus ergibt sich: Schweitzers ethisches Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben muß seine Ergänzung finden in einer Wertethik, wie sie in vorbildlicher Weise Nicolai Hartmann in seiner Ethik (1926) aufgebaut hat.

„Philosophie und Leben“ bei Ernst Haeckel

Von Eberhard Dennert

Wir machen oft die Beobachtung, daß Philosophie und Leben eines Mannes nicht in Einklang stehen, sondern oft genug einen gewissen Gegensatz feststellen lassen. Das soll heißen, daß das Leben des Betreffenden ganz anders aussieht, als die Konsequenzen seiner philosophischen Lehren erwarten lassen. Man führt als Beispiel — ob mit Recht? — gewöhnlich Schopenhauer an. Jetzt entschleiert sich uns ein Beispiel, das jedenfalls jene Feststellung bewahrheitet. Es betrifft Ernst Haeckel. Ich habe zwei Jahrzehnte hindurch in schärfstem Gegensatz und Kampf zu ihm gestanden[1]), und ich sehe mich gerade deshalb um der historischen Wahrheit willen verpflichtet, jetzt zu dem Problem das Wort zu ergreifen.

Es war im Jahre 1898. Da stand Haeckel auf der Höhe seines Ruhmes. Der Sturm, den seine „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ erregt hatte, hatte sich gelegt; man schätzte ihn als bedeutenden Zoologen und wußte, daß er nach seiner Weltanschauung Materialist oder — bestenfalls — Anhänger einer Art Allbeseelungslehre war. Man kannte ihn als eine bei Angriffen heftige Natur und Brausekopf, aber bei seiner Gegnerschaft gegen das Christentum hatte er doch immerhin noch Maß gehalten. Embryo-„Fälschungen“ zugunsten seines „biogenetischen Grundgesetzes“ und der Affenabstammung des Menschen hatte ihm His schon in den 70er Jahren vorgeworfen. Aber, wie gesagt, man dachte jetzt ruhiger über ihn. Es war jedoch Ruhe vor dem Sturm; denn im letzten Jahre des Jahrhunderts erschienen die „Welträtsel“ und entfesselten einen Sturm, wie selten sonst ein Buch.

Also: in dieser Zeit war es, am 29. Januar 1898, da erhielt Haeckel den Brief einer 30jährigen adligen Dame, die ein Buch von ihm gelesen hatte und nun bat, ihr weitere Lektüre in der Richtung zu empfehlen. Haeckel antwortete ihr sehr freundlich und sandte ihr einige entsprechende Bücher. Daraus entspann sich ein lebhafter Briefwechsel, der zu Freundschaft und, nachdem die Dame Haeckel in Jena aufsuchte, zu großer Liebe führte. Allein schon 1903 erkrankte die Dame, wohl an Schwindsucht, und starb am 11. November. Haeckel überlebte sie noch 16 Jahre. Nunmehr ist der Briefwechsel beider unter dem Titel „Franziska von Altenhausen, ein Roman aus dem Leben eines berühmten Mannes“ (46.–60. Tausd., Koehler u. Amelang, Leipzig) erschienen und erzählt der Welt von einer erschütternden Episode aus dem Leben

[1]) Vgl. meine Schriften: „Die Wahrheit über E. Haeckel und seine Weltanschauung“. Sowie „E. Haeckels Weltanschauung“, beide C. Ed. Müller, Halle a. d. S.

Haeckels, von der bisher kaum jemand eine Ahnung hatte. Sonderbar mutet es an, daß alle Namen in dem Buch geändert sind: Haeckel wird zu „Paul Kämpfer“, Jena zu „Hochburg“, jene Dame zu „Franziska von Altenhausen“. Dabei errät man aber sofort, daß es sich um Ernst Haeckel handelt. Es geschah wohl aus Rücksicht auf die Familie der Dame, obwohl ja nichts Ehrenrühriges für letztere in ihrem Verhältnis zu Haeckel liegt, im Gegenteil.

Dieser Briefwechsel nun ist geeignet, das Bild, das sich viele von dem berühmten Mann gemacht haben, zu ändern; denn hier tritt uns nicht ein rücksichtsloser Kämpfer, sondern ein weicher, liebebedürftiger und liebespendender Mann entgegen, mit dessen schwerem Schicksal man nniges Mitleid empfinden muß. Daß Haeckel eine sehr liebenswürdige Natur war, bezeugten schon früher viele seiner Schüler, und ein Ehepaar, das mit ihm und seiner Gattin in Italien zusammentraf — es muß wohl gerade am Ende jenes Liebesromans 1903 gewesen sein —, schilderte mir die rührende Sorgfalt, mit der Haeckel seine kranke Frau umgab.

Haeckel war zuerst mit einer Kusine verheiratet, deren sehr früher Tod ein kurzes Eheglück beendete. Er hat sie nie vergessen; denn seine zweite Frau war nicht geeignet, ihm für das verlorene Glück Ersatz zu schaffen. Obendrein erkrankte sie bald und bereitete ihm dann Jahrzehnte hindurch ein qualvolles Leben, das durch die Schwermut einer Tochter noch schwerer zu ertragen wurde. Was Wunder, daß der dadurch in der Familie so schwergeprüfte Gelehrte sich nun, fast menschenscheu, mehr und mehr in sein zoologisches Institut zu Jena zurückzog und mit seinen Schülern nur der Wissenschaft lebte.

So stand es um ihn, als 1898 jene hochgebildete und geistig bedeutende junge Dame in sein innerlich vereinsamtes Leben eintrat und es nun noch einmal mit neuem späten Liebesglück, aber auch mit schwerem Kampf erfüllte. Der Altersunterschied zwischen beiden betrug ein Menschenalter. Bei Haeckel war es ja verständlich, daß er trotz seines Alters noch einmal in jugendlicher Liebe entflammte, allein auch in „Franziska“ erwuchs schließlich eine wahre, große Liebe zu dem ergrauten Mann, die unabhängig war von der Verehrung, die sie zu ihm geführt hatte. Lernen wir nun sie zunächst kennen.

Sie entstammte einem altadeligen und schon dem Herkommen entsprechend sehr religiösen Geschlecht. Sie lebte mit ihrer tieffrommen und sehr geliebten Mutter und einer Schwester zusammen, muß aber innerlich doch wohl schon eine andere Stellung zu Religion und Christentum gewonnen haben, die sie zu Haeckel trieb; aber auf der anderen Seite behielt sie doch auch trotz der schweren Erschütterung, die nun ihr Glaube erlebte, von demselben einen gewissen Kern, eine religiöse Grundstimmung und einen verborgenen Gottesglauben. So kommt in den

Briefen immer wieder die Wendung vor: „Gott segne Sie" oder „Gott schütze Sie", und es war dies keine leere Redensart; denn sie beschwert sich einmal, daß Haeckel darüber gelächelt habe.

Der Eindruck, den man von Franziska aus den Briefen erhält, ist der eines sehr sympathischen, innerlichen und tief-sittlichen Menschen. Der Konflikt, in den sie durch ihren Brief an Haeckel mehr und mehr geriet, griff ihr Innerstes an, sie suchte ihn ernst-ethisch zu lösen, und er war es auch wohl, der mit dazu beitrug, daß sie so früh vom Leben Abschied nehmen mußte und ohne das Glück, das sie tief im Herzen immer noch ersehnte und erhoffte.

Und Haeckel? — Auch er tritt uns in diesem merkwürdigen Buch als ein ernst-sittlicher Charakter entgegen, dessen ethischer Einstellung jene Frivolität fernliegt, mit der er dem Glauben in seinen Büchern entgegentrat. Das ist es, was uns hier zu einem beachtenswerten Problem wird. „Philosophie und Leben" sollen doch in enger Beziehung zueinander stehen und tun dies auch gemeinhin in der Praxis. Philosophie soll ja doch eine Welt- und Lebensanschauung zeitigen, ja, in einer solchen gipfeln. Ganz gewiß heißt es auch hier: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Das Leben soll und wird zeigen, wes philosophischen Geistes Kind sein Träger ist.

Bedarf es nun noch eines Beweises, daß der Materialismus, den Haeckel predigte — und im tiefsten Grunde auch da, wo er etwas panpsychistisch verbrämt war —, eine sittliche Weltordnung und damit eine echte Ethik ausschloß oder doch wenigstens nicht zu einer solchen führte? Folgerichtiger Materialismus, der den Geist als besondere Wesenheit leugnet und dem daher der Mensch nur ein „besseres Tier" ist, darf nur sinnliches Triebleben, aber keine menschliche Ethik anerkennen. Es ist ein Wahn, von „materialistischer Ethik" zu sprechen, und wenn der Materialismus — wie z. B. bei Haeckel — mit ethischer Einstellung verbunden ist, so handelt es sich dabei um altes Erbgut oder um Anleihe seitens einer religiösen Weltanschauung. Und wenn Haeckel selbst darin klarer gesehen hätte, so würde er, der ja manchmal, auch Franziska gegenüber, die Frömmigkeit seiner Eltern und die seinige in der Jugend betont, seinen eigenen ethischen Standpunkt als „Atavismus" bezeichnet haben.

So sehen wir denn also, daß bei Haeckel zwischen Philosophie und Leben eine Divergenz besteht, welche letzteres als inkonsequent oder aber jene als unzureichend erscheinen läßt. Prüfen wir dies nun nach seinem Verhalten in dieser ihn so spät im Leben noch ergreifenden Liebe, deren tragische Seite darin liegt, daß er an eine ungeliebte kranke Frau gebunden war.

Am 17. Juli 1899 hatten die beiden gelegentlich eines gemeinsamen Besuches der Wartburg ihre „seelische Verlobung" begangen; in dem

darauf folgenden Alltagsleben aber wuchs nun der Konflikt in ihnen, den der Gedanke an das eigentlich Unmögliche ihrer Lage erwecken mußte. Schon in einem Briefe vom 5. August wirft Haeckel die Frage auf, was nun geschehen soll, ob in ihrem Freundschaftsbund auch „das süßeste aller Worte: Liebe“ Platz finden dürfe. In dem „schweren Kampf zwischen bitterer Pflicht und süßer Neigung“ erscheinen ihnen schließlich nur drei Fälle möglich: erstens Rückkehr auf den früheren objektiven und rein freundschaftlichen Standpunkt, zweitens geduldiges Abwarten einer Wendung des Geschicks (d. h. des Todes seiner jetzigen Frau) und endlich drittens: zusammen in die weite Welt ziehen, in irgendein fernes Paradies, wo er frei seinen wissenschaftlichen Arbeiten und sie beide ihrer Liebe leben könnten.

Haeckel gesteht der Geliebten, daß er die dritte Möglichkeit lange ernst erwogen, dann aber aufgegeben habe — aus Pflichtgefühl. „Wir würden“, schreibt er (S. 91), „unsere Pflicht gegen Deine und meine Familie verletzen, und ich würde meinem mühseligen Lebenswerke diejenige Stütze nehmen, deren es als m e i n Werk durchaus bedarf: die Stütze eines fleckenlos reinen Charakters.“ Es blieben also nur die beiden anderen Fälle, und da möge sie, Franziska, entscheiden.

Diese ethische Stellungnahme Haeckels verdient heute betont zu werden, in einer Zeit, in der die Auflösung der Ehe, selbst in noch angeblich „christlichen“ Kreisen, so leicht genommen wird, fast wie der Wechsel eines Kleidungsstückes.

Die Antwort Franziskas ist nun für sie sehr kennzeichnend (S. 94): Den 1. und 3. Fall könne sie überhaupt nicht in Betracht ziehen, der 2. aber bedürfe einer wesentlichen Korrektur, um einen möglichen Weg zu eröffnen. Es sei peinlich, gefährlich und unrecht, auf den Tod seiner armen Frau zu warten, ja, auf ihn zu hoffen. Es würde die Seele ihrer Freundschaft vergiften. Es gebe nur e i n e n Weg für sie: er müsse seiner Frau offen die Wahrheit sagen und dadurch ihre Freundschaft sanktionieren. Seine Frau müsse seine schweren Seelenkämpfe und sein Opfer der Entsagung erfahren; dann könne er von ihr fordern, daß sie ihre Freundschaft ehre und achte und ihm dadurch etwas mehr Sonnenschein in seinem freudlosen Heim gewähre. Acht Tage darauf gibt Haeckel der Geliebten das Gelöbnis, in der dunkel vor ihnen liegenden Zukunft stets den dornenvollen Weg der Pflicht zu gehen; aber seine Frau aufzuklären, sei bei ihrem leidenden Zustand unmöglich, auch würde sie dafür ganz verständnislos sein (S. 101). Er wolle seiner „armen Frau alles Gute und größte Geduld“ erweisen (S. 103). Und darin bestärkt Franziska ihn (S. 126): „Erweisen Sie der Kranken alles Gute und Liebe, tragen Sie alles in Güte und Geduld! Mit bewunderndem Mitleid denke ich daran, wie schwer diese Pflichterfüllung für meinen Freund

ist. Denn wahrlich, tragisch ist das Geschick, das auf uns liegt: dort eine arme, kranke Märtyrerin, die mit müden Augen nur den Schatten auf Erden sieht und gerne schlafen gehen möchte; aber sie muß an der Seite des Künstlers, der überall blühende Rosen erblickt, weiterleben — und hier eine Frau, die ihm Blüten bieten könnte und ihm verständlich ist in jeder Nervenfaser, und sie muß ihm fernbleiben!"

Als beide sich dann gegenseitig „Freundschaftsringe" senden, schreibt Haeckel (S. 133), er habe sich gefragt: „Verstößt dieser Ringwechsel nicht gegen die Pflicht der Treue gegen meine Frau? Aber er ist ja nur eine Besiegelung dessen, was uns längst verbindet, und ich kann ehrlich sagen, daß meine Frau durch meine Freundschaft mit Ihnen nichts eingebüßt hat, daß ich vielmehr seitdem viel geduldiger und nachsichtiger gegen die arme Kranke geworden bin. So nehme und gebe ich den Ring als ein äußeres Zeichen unserer Seelengemeinschaft und zugleich als eine Bürgschaft, daß wir gemeinsam, ohne unsere Pflichten zu verletzen, den rechten Weg wandern wollen." Man wird diese Worte nur mit Rührung und Verehrung für den, der sie schrieb, lesen. Das sage ich, der ich den Schreiber aus Gewissensgründen zwei Jahrzehnte hindurch wegen seines materialistischen Monismus scharf bekämpfen mußte.

Gewiß wird bei alledem auch der tief-ethische Charakter Franziskas dazu beigetragen haben, Haeckels Stellungnahme zu befestigen. Nur mit Gewissensbissen denkt sie an ein Zusammentreffen mit Haeckel; denn es mußte heimlich erfolgen, weil ihre Mutter über die ganze Sache so unglücklich war. Sie schreibt (S. 132): „In der Freundschaft zwischen Mann und Frau ist es eine so feine, zarte Grenze, die die geliebte, hochgeachtete Frau von der ‚Geliebten' (Mätresse) scheidet. Sie müssen mir helfen, daß ich in der schwierigen Lage, in der ich mich durch meinen Freund befinde, gut und rein und wahr bleibe." Und später (S. 138): „Laß uns alles tun, um diese große, reine, ideale Liebe, wie sie nur wenigen Auserwählten zuteil wird, zu erhalten und vor allem Übel zu schützen! Wird sie uns genommen, dann sind wir arm. Solange wir sie haben, können wir alles tragen. Hilf mir, daß sie gut und groß und schön und wahr bleibe!" — Ein anderes Mal (S. 155) lehnt sie ein Wiedersehen ab, solange seine Frau noch lebt, weil es sie in ein Netz von Verstellung und Lüge verstricken würde. Schon das Warten auf den Tod seiner Frau sei ja ein Unrecht.

Diese ethische Einstellung beider ist ganz gewiß noch religiös begründet, denn eine Konsequenz ihrer materialistischen Philosophie ist sie, wie schon ausgeführt, nicht. Bei Haeckel ist es ein Erbteil des Elternhauses, besonders der von ihm so hochverehrten Mutter. Bei Franziska aber ruht doch noch im tiefsten Untergrund der Seele ein Gottesglaube, auch dies erwähnten wir bereits. Es sei da auch noch auf eine wertvolle Stelle

ihres Briefes vom 25. Juli 1899 hingewiesen (S. 84). Sie bemerkt vorher, wie wunderbar es doch sei, „daß sie beide sich so gefunden hatten. Er werde es ja wohl alles ganz natürlich aus der Konstruktion ihrer Körper, aus Anlagen und Vererbungen erklären; aber", fährt sie fort: „ich versichere Ihnen, daß mir das viel schwieriger und unnatürlicher zu glauben ist, als die Idee eines großen, allumfassenden Wesens, von dem am letzten Ende doch alle Fäden des so mannigfaltig verwickelten Gewebes auslaufen. Wie diese Fäden geknotet und geschürzt werden, — das zu erkennen, ist nicht Menschensache; aber es gibt eine Hand, die sie lenkt. Lieber Freund, Ihre ganze Entwicklungsgeschichte . . . entzückt mich — ich glaube an sie und ich glaube gern an alle daraus gezogenen Konsequenzen. Aber hinter der ersten Urzeugung ist etwas, das wir nicht zu erklären vermögen — es redet zu uns, wenn wir einander ins Auge schauen, es steht bei Geburt und Grab hinter uns, es ist zu groß, um sein Wesen zu erfassen, aber es ist in und um uns, und auch Sie, mein Freund, glauben daran."

Franziska geht aber noch weiter, selbst dem Christentum steht sie noch freundlich gegenüber. Sie geht noch (S. 135) zum Abendmahl, freilich aus Liebe und Schonung für die Mutter; aber (S. 172) sie würde auch als seine Frau ab und zu in die Kirche gehen, so wie sie bei der Mutter Morgenandacht und Tischgebet gern die Hände falte. Freilich nennt sie es eine „süße Inkonsequenz" und spricht vom „Kinderzauber" der Religion, von dem sie sich nur sehr schwer und mit Betrübnis losreißen könnte.

Es ist zu verstehen, daß Franziska unter diesen Umständen das Erscheinen der „Welträtsel" ungern, ja mit Betrübnis erlebte. Schon vorher hatte Haeckel ihr das elende und schmutzige Pamphlet des Engländers „Saladin" (in dem Buch „Newman") geschickt, das ja seine einzige Quelle für die Entstehung des Christentums in den „Welträtseln" war, ein Punkt, der ein psychologisches Rätsel ist, noch mehr nach dem Erscheinen dieses Briefwechsels. Wie konnte ein Mann wie Haeckel mit dem tiefen Gefühl für Pflicht und Wahrheit, das uns hier entgegenleuchtet, dazu kommen, diesen Schmutz sich zu eigen zu machen, statt deutsche Theologie, und wäre es die liberalste, zu befragen!

Franziska lehnt Saladin als „zynisch" und „unvornehm" ab und bedauert es, daß Haeckel sich von ihm soviel habe beeinflussen lassen (S. 110). Für sie verkörpere sich in der Person Jesu das höchste menschliche Ideal, und seine Predigt von der Liebe und Barmherzigkeit sei ihr das Vollkommenste, was je ein Mensch ausgesprochen hat. Kein Wunder, daß ihr unter diesen Umständen auch die „Welträtsel" selbst Schmerz bereiten. Sie beklagt (S. 121) viele Schroffheiten und Einseitigkeiten, ja, manches wirkt auf sie „geradezu verletzend". „Es gab Abende," schrieb

sie, „an denen ich das Buch sehr deprimiert fortlegte und mich fragte, wie es möglich sei, daß ich Sie so lieb haben kann.“ — Ich denke, dieses Bekenntnis eines Menschen, der Haeckel mit so großer Liebe anhing, rechtfertigt es vollauf, daß andere, die ihn nicht so gut kannten, die „Welträtsel“ mit größter Schärfe angriffen. Sie vermißt (S. 63) in vielem die Objektivität, wo sein Gemüts- und Gefühlsleben hineinspiele und tadelt seinen „beißenden, verletzenden Hohn“, obwohl er viel Berechtigtes gegen Christentum und Religion sage.

So ist sie denn auch der Sache nach mit seiner Lehre einverstanden (S. 63) und bewundert seinen universellen Verstand, sowie die Klarheit und Sicherheit, mit der er die tiefsten Rätsel zu lösen suche (S. 121). Dabei erklärt sie auf der einen Seite, seine Lehre sei nur für die Starken, betont andererseits aber den veredelnden Einfluß des Christentums auf das Gemüt — und sittliche Leben, während Haeckels Lehre den Menschen eine Religion der Vernunft gebe, die nur den Verstand befriedige; „aber das Herz geht leer aus“ (S. 64). Mehrmals meint sie, daß unser Geschlecht für Haeckels Materialismus noch nicht reif sei und stellt (S. 48) die im Grunde bei ihr doch sehr befremdende Frage, ob unser Geschlecht dafür schon den „erforderlichen Bildungsstand“, ja die Stufe „sittlicher Reife“ habe. Dies letztere ist doch eigentlich nur so zu verstehen, daß sie im tiefsten Herzen es fühlt, daß Haeckels Lehre nicht zu sittlicher Reife erheben kann. Dies ist dann aber doch eine vernichtende Kritik seiner „Philosophie“, da sie dem inneren Leben nichts bieten kann.

Auf Haeckel selbst hat diese Kritik des von ihm so sehr geliebten Menschen offenbar doch tiefen Eindruck gemacht, und er dankte ihr (S. 148) für „das kräftige Pfui“, das sie auf die Korrekturbogen der „Welträtsel“ geschrieben und „dadurch mehrere Derbheiten des Unglücksbuches verhütet habe“. Er nennt das Werk also selbst ein „Unglücksbuch“. Er schreibt der Freundin dann auch (S. 149), wie schwer ihn das Verhalten seiner Jenenser Kollegen träfe, die ihn mit „eisigem Schweigen“ behandelten, ja, sich von ihm zurückzögen. Am tiefsten verletzte ihn aber, daß er infolge der „Welträtsel“ seinen besten Freund verlor. Es war der Anatom Gegenbaur in Heidelberg (in dem Briefwechsel „Schlosser“ genannt). Er schreibt darüber S. 179 ff. Als Haeckel 1900 zu Gegenbaurs Jubiläum nach Heidelberg kam, empfing dieser ihn sehr kühl und nannte in dem folgenden sehr erregten Gespräch die „Welträtsel“ „ein elendes Machwerk“. Er fügte hinzu: „Solches Zeug sehe ich nicht an.“ Der Grund war freilich doch etwas sonderbar, denn als Haeckel sagte: „Lieber Freund, du hast ja doch dieselbe Weltanschauung wie ich“ — antwortete Gegenbaur: „So was läßt man aber nicht drucken.“

Noch ein Punkt sei zur Kennzeichnung dieser beiden Menschen erwähnt.

Haeckel bekennt sich (S. 145) zum Selbstmord. Redet er diesem oder der „Selbsterlösung“, wie er beschönigend sagt, doch auch in den „Welträtseln“ das Wort. Nach ihm hat man durchaus das Recht, ein elendes, aussichtsloses Leben kurz entschlossen zu endigen. Es ist dies einer der Punkte, an denen sich so recht deutlich zeigt, wie wenig seine atheistische Philosophie für das Leben leistet, ja, daß sie sogar lebenzerstörend ist. Haeckel bringt es dann auch fertig, der Geliebten offen zu schreiben, daß er auf allen seinen Seereisen Zyankali und Morphium behufs „Selbsterlösung“ mit sich führe. Übrigens verspreche er ihr, nicht ohne ihr Wissen zur „Selbsterlösung“ zu schreiten; solange er es vermag, wolle er auch kämpfen; aber noch einen solchen Winter wie den letzten (1899/1900) in Jena werde er kaum aushalten.

Es ist erklärlich, daß solches Bekenntnis die arme Franziska sehr erschreckte, und es ist wieder sehr kennzeichnend für sie, was sie ihm auf eine erneute derartige Andeutung antwortete (S. 171): „Es bekümmert mich tief, daß du mit dem Gedanken an den freiwilligen Abschied vom Leben so leichtfertig umgehst, bei jedem großen Schmerz, der dir widerfährt oder widerfahren könnte, sofort an das Äußerste denkst. Da lobe ich mir doch unser Christentum, das den Menschen stark macht für den Kampf gegen das Leid dieser Erde!“ — Darin liegt doch wieder eine vernichtende Kritik von Haeckels „Philosophie“ und Weltanschauung.

Zum Schluß sei noch berichtet, wie Haeckel sich in diesem intimen Briefwechsel selbst kennzeichnet. Er schreibt (S. 109): „Ich bin eine seltsame Natur. Auf der einen Seite reiner Idealist, auf der anderen Seite besitze ich einen seltsamen sinnlichen Realismus feinster Art. Ich empfinde beim Anblick eines herrlichen Sonnenuntergangs, einer lieblichen Pflanze, einer reizenden Siphonophore, eines schönen Mädchens eine innige Wonne, wie wenige andere Menschen ... Ich küsse gern schöne Blumen, liebe Andenken usw., ich empfinde beim Schwimmen im blauen Meere — eine besondere Leidenschaft von mir — ein Entzücken, welches mir als Atavismus an unsere Fisch-Ahnen erscheint.“

Weshalb nun konnte er bei solcher Weichheit des Gemüts in den „Welträtseln“ das Gefühl anderer so ungeheuerlich verletzen und verhöhnen? Er gibt dafür Franziska (S. 62) eine wenig einleuchtende und befriedigende Erklärung: die Bitterkeit, die ihn angesichts der Zerstörung seines ersten jungen Eheglücks ergriffen. Da habe er oft mit Saladin gerufen: „Du verstehst dich darauf, die Erde zur Hölle zu machen, o Gott!“

Hat er nun, der so weich empfindet, wirklich gar nicht ein Gefühl für die tiefste und innigste Regung des Menschenherzens, die Religion, gehabt? Da ist doch ein Brief kennzeichnend, in dem er (S. 123) Franziska glücklich preist, daß sie noch an eine höhere Leitung unseres Schicksals

glaube. Das sei eine wertvolle und tröstliche Ansicht, die über viel Schweres hinweghelfe. Er könne sie leider nicht mehr teilen; aber er bäte sie dringend, sich nicht so sehr von ihm beeinflussen zu lassen. Und dann fährt er fort: „Ich bilde mir wirklich nicht ein, in diesem Buche (wie es wohl nach manchen allzu zuversichtlichen Ausdrücken scheinen könnte) den Gipfel der Naturerkenntnis erklommen zu haben. Vielmehr behalte ich immer das unbefriedigende Gefühl, daß ein großer Faktor in der „Weltordnung", eine Ursache in der Entwicklung uns noch ganz unbekannt ist. Das kann mich aber nicht bestimmen, die Einheit der Natur und die Geltung der mechanischen Kausalität für alle Erscheinungen aufzugeben!" — Also auch dieser, in seiner monistisch-materialistischen Weltanschauung sonst so sichere und selbstbewußte Mann empfindet im tiefsten Grunde doch ein Unbefriedigtsein und ahnt eine große, letzte Ursache.

So tritt uns dieser Mann, der so schroff und rücksichtslos das angriff, was Millionen das Heiligste ist, in seinem intimen Leben entgegen und beweist dabei die Unzulänglichkeit seiner Weltanschauung. Wir aber, die wir im Leben seine Gegner waren, beugen uns vor dem Ernst seines Pflichtgefühls, mit dem er den großen Konflikt seines Lebens trug, wie auch mitfühlend vor der Schwere des Schicksals, das ihn im tiefsten Innern einsam und — verbittert machte.

Sein und Zeit (nach Martin Heidegger)

Von August Messer

Vorbemerkung.

Martin Heidegger, ein Schüler Husserls und sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl an der Universität Freiburg i. Br., hat 1927 den ersten Band seines Werkes „Sein und Zeit" (Halle, Niemeyer) veröffentlicht. Die fachwissenschaftliche Kritik hat sowohl die hohe Bedeutung dieses Werkes anerkannt, wie andererseits betont, daß es außerordentlich schwer zu verstehen sei. Der Verfasser selbst spricht von der „Umständlichkeit der Begriffsbildung und der Härte des Ausdrucks". Aber durch eigenes Studium habe ich mich überzeugt, daß es sich in diesem Falle lohnt, durch die harte Schale zu dem Kern hindurchzubringen; denn es handelt sich um eine durchaus originale und eine hochwertige Leistung.

Die Philosophie pflegt einen Schritt vorwärts zu tun, wenn der Philosoph einen Schritt zurückgeht. So trat Kant einen Schritt zurück, nämlich von der bis dahin in Selbstverständlichkeit gewachsenen modernen Naturwissenschaft, indem er fragte: wie diese denn eigentlich möglich sei.

Heidegger tut einen Schritt zurück aus der ganzen theoretischen Haltung zur Welt (in der auch Kant noch verblieb), um klarzustellen, wie diese denn eigentlich möglich sei. Und er schreitet dabei zurück in das „sorgende", das praktische Leben. In dessen Selbstverständlichkeiten entdeckt er Fragwürdigkeiten und durch deren Klärung bringt er die Philosophie ein gutes Stück vorwärts.

Der Rückgang ins Leben ist es auch, der diesem schweren und dunklen philosophischen Werk für unseren Leserkreis besondere Bedeutung verleiht.

„Populär" will unsere Zeitschrift nicht in dem Sinne sein, daß sie den „schweren" Problemen und Schriften aus dem Wege geht, sondern daß sie versucht, den Zugang zu ihnen zu erschließen.

So sollen die folgenden Ausführungen die Hauptgedanken Heideggers wiedergeben. Sie wollen sie — als Anregung zu eigenem Nachdenken — auch solchen zugänglich machen, die nicht in der Lage sind, das Werk Heideggers selbst zu studieren. (Dazu gehört fachlich-philosophische Bildung und — viel Zeit!) Sie wollen aber auch zu diesem Studium ermuntern und es durch einen Überblick über den Gedankenzusammenhang erleichtern. —

In Anmerkungen will ich ein paar kritische Bedenken andeuten, andererseits auf gedankliche Berührungen Heideggers mit Kierkegaard hinweisen, der — außer Husserl — besonders stark auf ihn gewirkt hat.

Eine sehr gute Orientierung über die geschichtlichen Voraussetzungen von Heideggers Philosophie und ihre Stellung in der Philosophie der Gegenwart gibt das unten Seite 28 f. besprochene Buch von Fritz Heinemann.

I. Ziel und Weg (Methode) der Untersuchung.

Heidegger will die schon von Plato und Aristoteles aufgeworfene Frage nach dem Sinn des Seins erneut stellen; d. h. er will klarlegen, was das Wort „Sein" eigentlich bedeutet.

Gewiß ist der Begriff „Sein" als ein Begriff höchster Allgemeinheit nicht eigentlich „definierbar". Aber das fordert gerade dazu auf, die Frage nach seinem Sinn zu stellen. Davon kann auch nicht die Berufung auf die Selbstverständlichkeit von „Sein" entbinden; denn gerade das „Selbstverständliche" zu zergliedern und zu klären ist (nach Kant) „der Philosophen Geschäft".

„Sein" schreiben wir allem „Seienden" zu; wir müssen also das Seiende um den Sinn vom „Sein" befragen. Aber es gibt „Seiendes" in sehr verschiedenem Sinn: Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandensein, Bestand, Geltung, Dasein, im „es gibt". (8 f.) An welchem Seienden sollen wir nun zunächst den Sinn von Sein abzulesen versuchen?

An jenem Seienden, das wir Menschen selbst sind (Heidegger nennt es: „Dasein"); denn wir besitzen ja jenes vorphilosophische, uns „selbstverständliche" Verständnis von „Sein". Dieses Seinsverständnis, in dem der Keim aller „Ontologie", d. h. philosophischen Seinslehre, liegt, gehört zur Seinsbestimmtheit (dem „ontischen Bestand") des „Daseins". Und zwar erstreckt sich dieses vorphilosophische Verstehen nicht bloß auf das Sein des „Daseins", sondern auch gleichursprünglich auf das Sein alles nicht „daseins"mäßigen Seienden, das heißt dessen, was die sog. „Welt" ausmacht; denn zum „Dasein" gehört wesenhaft: Sein in der Welt.

Also das „Dasein" (das Person-sein) ist das Seiende, das zuerst auf den Sinn seines „Seins" zu befragen ist.

Dieser Befragung erwächst daraus eine Schwierigkeit, daß in uns die Neigung liegt, unser eignes Sein aus dem Seienden zu verstehen, das als „Welt" ständig zu uns gehört. Demgegenüber müssen wir darauf achthaben, daß unser Dasein sich nur so zeige, wie es an sich (H. sagt: an ihm) selbst ist, d. h. „wie es zunächst und zumeist ist, in seiner durchschnittlichen „Alltäglichkeit".

Die Methode unserer Untersuchung ist die (von Husserl begründete) „phänomenologische". Der Ausdruck leitet sich her von den griechischen Worten „Phainomenon" und „Logos". „Phänomen" besagt: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare. „Logos", Rede, besagt: das Offenbar-machen, wovon die Rede ist, also Sehen-, Vernehmenlassen des Seienden. Der Sinn der Phänomenologie ist also: das, was sich zeigt, so sehen lassen, wie es sich von sich selbst her zeigt, oder (kürzer): Zugang suchen zu den Sachen selbst; „Sachlichkeit" (34). Vor allem gilt es dabei, gerade das offenbar zu machen, was sich zunächst und zumeist nicht zeigt, vielmehr verborgen oder „verstellt" sich zeigt, aber doch wesenhaft zu dem gehört, was wir untersuchen, ja wohl gar seinen Sinn und Grund ausmacht. Es genügt mithin für die phänomenologische Methode meist nicht ein einfaches, keine weitere Überlegung kostendes „Schauen", vielmehr müssen wir sorgsam erwägen, was wir zum Ausgangspunkt nehmen, wie wir durch herrschende Verdeckungen hindurchkommen und zu den eigentlichen Phänomenen den Zugang finden. So wird „Auslegung" (griech. „Hermeneutik") für diese phänomenologische Methode nötig. Also auch das vorphilosophische, dem Dasein zugehörige Seinsverständnis muß ausgelegt werden, um den eigentlichen Sinn von Sein offenbar zu machen (37).

II. Vorläufiges über das „Dasein" und sein „In-der-Welt-sein".

Es gilt also zunächst das „Dasein" in seiner Eigenart zu charakterisieren. Dasein ist „je meines". Gemäß diesem Charakter der „Je-meinigkeit" nenne ich beim Ansprechen das Personalpronomen mit: ich bin, du bist. Stets geht es uns um unser Sein, um die uns möglichen Weisen zu sein. Das „Dasein" hat also personalen Charakter.

Es ist insofern „einzelnes"[1]) von jeweils eigenartiger Prägung. Das Sein des Menschen ist nie bloß „Fall oder Exemplar einer Gattung".

Alles, was wir unser So-sein, Was-sein (essentia = Wesen) nennen

[1]) Vgl. im Aufsatz „Gedanken Kierkegaards", II, 1, 2 in Heft 2 dieses Jahrgangs.

können, ist primär „Sein" (existentia). Das Wesen ist also hier aus dem Sein zu begreifen. „Das ‚Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz" (42). Der Mensch ist z. B. liebend oder hassend, selbständig oder unselbständig. Was für die Person charakteristisch ist, das sind nicht „vorhandene" ‚Eigenschaften' eines so und so „aussehenden" vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein[1]) und nur das. Der Name „Dasein" drückt also nicht das Was-sein aus, sondern das Sein.

Namen wie Tisch, Haus, Baum drücken dagegen W a s - sein (Wesenheiten) aus. Das Sein, das wir solchen Seienden zuschreiben, nennt H. „V o r h a n d e n h e i t", während er das Wort „Existenz" nur für das Sein des „Daseins" braucht. Diesem Seienden ist sein Sein gewissermaßen „gleichgültig", genauer: es „ist" so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Dieses Seiende trägt auch seine Eigenschaften als einfach „vorhandene", während das „Dasein", das ja wir selbst sind, in seinem Sein sich selbst zu wählen vermag, d. h. es kann sich „gewinnen", sofern es zu seiner „Eigentlichkeit" gelangt, oder sich noch nicht gewonnen haben bzw. sich verlieren und so in „Uneigentlichkeit" sein[2]).

Also die „Je-meinigkeit" und der Vorrang der existentia vor der essentia charakterisieren das „Dasein"; es hat nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur „Vorhandenen" (43) und ist von diesem reinlich zu scheiden. H. unterscheidet also zwei Seinscharaktere: „E x i s t e n z (die nur dem „Dasein", also einem Wer? zukommt) und „V o r h a n d e n h e i t (die er dem Was? zuspricht). Wer? und Was? können wohl durch „Person" und „Sache" gedeutet werden.

Unsere Analyse soll nun das „Dasein" zunächst in seiner Alltäglichkeit, seiner Durchschnittlichkeit aufdecken. Das ist nicht leicht, weil wir gerade das uns Nächste und Vertrauteste ständig übersehen. So hat z. B. Descartes, nachdem er den für sein Philosophieren grundlegenden Satz cogito, ergo sum (Ich denke, also bin ich) aufgestellt hatte, zwar das cogito näher bestimmt, aber das sum, das „Sein" des „denkenden Ich" völlig unerörtert gelassen, offenbar, weil er dessen Sinn als völlig selbstverständlich voraussetzte. Dabei machte er auch keinen Unterschied zwischen dem Sein des „Daseins" (d. h. der „Existenz") und dem Vorhandensein der Dinge.

[1]) Aber verschiedene „Weisen" zu sein, könnte man doch wohl zum „Was" (also der essentia) rechnen und von dem nackten, puren „Sein" trennen; ebenso, daß das Dasein „je meines" ist. — Übrigens sind die „Eigenschaften" des bloß „Vorhandenen" (Sächlichen, Unpersönlichen), wie Tisch, Baum diesen auch nicht gleichsam äußerlich angeklebt, sondern können ebenfalls als „Weisen zu sein" gefaßt werden.

[2]) Auch diese Fähigkeit des Sich-selbst-wählens scheint mir zum „Was" (der essentia) zu gehören. „Eigentlichkeit" ist das, was Kierkegaard „Selbst" nennt; vgl. Anm. 1, I.



In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß auch „Leben" eine besondere Seinsart ist, die sowohl vom „Dasein" wie vom „Vorhandensein" sich unterscheidet, aber nur im „Dasein" zugänglich ist.

Wenn nun dieses Dasein zunächst in seiner „Alltäglichkeit" ausgelegt und verstanden werden soll, so besagt das nicht, daß wir uns am Leben „primitiver" Völker orientieren wollen, wie es etwa die Ethnologie untersucht (50). „Alltäglichkeit" findet sich auch in hochentwickelten Kulturen, ja gerade in solchen, wie wir wohl alle aus eignem Erleben wissen. Eben von diesem uns bekannten Dasein in seiner Alltäglichkeit gehen wir aus. —

Bisher haben wir als charakteristisch daran festgestellt: daß es sich verstehend zu seinem Sein verhält, und daß es je meines ist (was seine Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit möglich macht). Diese Momente müssen nun auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das „In-der-Welt-sein" nennen (53).

Dieses „In-sein" würde falsch ausgelegt, wenn man es faßte im Sinne etwa des Satzes: Der Rock hängt „im" Schrank. In diesem Satz handelt es sich ja nicht um „Dasein", sondern um zwei „vorhandene" Dinge, die selbst „weltlos" sind. Was mit dem „In-der-Welt-sein" des „Daseins" gemeint ist, wird verständlich, wenn man in verschiedenen Weisen dieses „In-sein" sich vergegenwärtigt, als da sind: „Zutun-haben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, unternehmen, durchsetzen, verkünden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen" (56 f.). Alle diese Weisen haben die Seinsart der „Besorgnis" (im Sinne von ausführen, erledigen, ins reine bringen). Wozu man auch noch rechnen kann die gleichsam negativen („deficienten") Weisen des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens.

Machen wir uns an diesen Verhaltungsweisen klar, was für das „Dasein" (im scharfen Unterschied zum bloß „Vorhandenen") das „In-der-Welt-sein" ist, so zeigt sich auch ohne weiteres, daß dieses „In-Sein" auch keine „Eigenschaft" ist, die dem Dasein ebensogut fehlen könnte. Der Mensch „ist" nicht und nimmt außerdem nach Belieben eine „Beziehung" zur Welt auf. Was wir mit diesem Ausdruck meinen, ist vielmehr nur möglich, weil „Dasein" eben In-der-Welt-sein ist.

Man hat aber diese Seinsverfassung bisher nicht gesehen, weil man als grundlegend lediglich eine bestimmte Weise des In-der-Welt-seins, nämlich das Erkennen, betrachtete. Dieses aber faßte man selbst ohne weiteres als Beziehung zwischen zwei Seienden, „Subjekt und Objekt", die man naiverweise mit „Dasein" und „Welt" identifizierte. Hieraus entstand dann jenes Problem, mit dem man jahrhundertelang

sich gequält hat: wie denn das Erkennen als ein Vorgang „im Innern" des Subjekts „hinaus" gelange zu den Objekten, wie es eine solche „Transzendenz" gewinne. Diese Frage stellt sich als falsch gestellt heraus, wenn man entdeckt, daß das Erkennen lediglich eine der Arten ist, wie das „Dasein" in der Welt ist; daß es in seinem Bestand („ontisch") begründet ist in der wirklich fundamentalen Seinsverfassung des „Daseins", die wir eben das „In-der-Welt-sein" nannten, und die den Charakter des „Besorgens" trägt, also zunächst etwas anderes ist als „lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen" (61). Erst wenn wir uns alles Herstellens, Hantierens, alles besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt enthalten, kommt es zu der Seinsart des „Nur-noch-verweilens" bei der Welt und Hinsehens auf das innerweltliche Seiende und Begegnende und seines „Vernehmens", seines „Erkennens". Dieses ist also nicht unsere fundamentale Beziehung zur Welt, sondern selbst begründet in dem alltäglichen „besorgenden" In-der-Welt-sein. In dieser seiner primären Seinsart ist aber das „Dasein" immer schon „draußen" bei begegnendem Seienden der je schon entdeckten Welt, es braucht nicht erst aus einer „Innensphäre" hinaus, in die es zunächst verkapselt gewesen wäre.

(Fortsetzung folgt)

Nachts

Von Thekla Merwin

So still die Nacht: Den Flügelschlag der Zeit
Scheinst du mit wachen Sinnen zu belauschen,
In dir, um dich, in dieser Stille Rauschen,
Ist die erhabne Ewigkeit.

Verstummt die Lust, die Qual der Kreatur:
Dies feierliche Tönen einer Stunde
Schmiegt dich ans Herz dem allgewaltigen Bunde
Der Erde und du wirst ein Stück Natur.

Und wie ein Lotos, der sich Nachts erschließt,
Öffnet die Seele dein sich dem Erkennen,
Und eine Welle dunkler Sehnsucht fließt,
So süß und ernst — mit Namen nicht zu nennen.

Und zitternd drängt es dich zu deinem Ziel...
Wie wenig w e i ß t du, Herz, wie a h n s t du viel.

Innere Entwicklungen

I. Der Menschenferne[1]).

Seitdem ich der Welt der Städte den Rücken gewendet habe, ist mein Name unter den Menschen verschollen. Niemand kennt mich mehr, und kein freundlich bekanntes Gesicht sehe ich nun in meiner ärmlichen Hütte auf dem Berge.

Alle Menschen, die ich einmal kannte, sind geflohen; nur die Stimme meines Ichs hält die Einsamkeit meiner Tage in flutender Bewegung.

Denn ich bin um der Gedanken meines Ichs willen in meine Einsamkeit gegangen; damit sie nicht Schaden litten bei den Gesprächen der Talmenschen.

Einstmals lebte ich in dem seligen Glauben, daß die Menschen hohen Zielen entgegenstrebten, und mit begeistertem Herzen schloß ich mich ihnen an.

Das waren Tage des Glücks. Und als eine flammende Jugendliebe ihre Erfüllung fand, waren alle Dinge vollendet.

Das war die Zeit, wo mein Glück auf höchster Stufe stand; in seliger Freude die Schönheiten der Erde genoß.

Bis dann eines Tages alles versank: oh — mein herrliches Glück war nur ein Traum gewesen, der in seiner Wirklichkeit nur einem Wahngebilde glich.

So floh ich aus dem Leben der Städte in die Stille der Einsamkeit; niemand stört am Abend beim Feuerschein die Gedanken; ich bin allein.

Nur die Morgensonne grüßt freundlich an meiner kärglichen Arbeitsstätte, und vor meiner Hütte leuchten mir die Blumen ins Auge. In der Ferne liegen meine geliebten Berge, und ganz weit im Nebel liegt das Tal, dem ich entfloh.

Es ist ein hartes Schaffen hier oben, der Boden ist herb und bedarf großer Pflege, um Frucht hervorzubringen. Und ich bin kein Bauer: ich muß von den andern lernen.

Des Abends aber sitze ich im letzten Sonnenglanz vor meiner Hütte; da wird so manches liebe Buch freundlich gegrüßt, tiefschürfend durchforscht. Sie sind meiner Seele tiefstes Bedürfnis geworden; aus ihrem Inhalt ersteht mir der Geist meiner großen Brüder!

Lebten sie nicht auch einsam, waren sie nicht auch verbannt?

In den dunklen Nachtstunden, da die Sterne klar über den Bergen stehen und das tiefblaue Wasser leise im Mondenlicht zittert, hole ich meine alte Laute hervor und spiele mir leise die Lieblingslieder vergangener Tage vor. Ach, es tut so weh und ist doch die liebste Erinnerung; das Zeichen meiner Herkunft vom Tale.

Daß ich von den Menschen scheiden mußte, liegt nicht an mir: denn ich wäre gern bei ihnen geblieben. In meinem Innern aber stand das verantwortliche Wissen, meinen Gefährten ein Führer sein zu müssen; so nahm ich mir vor, ihnen den Weg der Lebenserkenntnis zu zeigen. Ihr aber lachtet über meine Gespräche und spracht von einem Narren!

„Was soll uns die Erkenntnis, uns genügt das tägliche Leben" ...

So zog ich mich von meinen Gefährten zurück und fand meine Freude an der Gefolgschaft *eines* geliebten Menschen. Was störte mich das Spotten der vielen, wenn ich diesem einen die Weite der Welt mit ihren vielen Möglichkeiten zeigen konnte?

Aber auch dieses war ein Traum; der eines Tages jäh zerbrach.

Und doch habe ich dich geliebt, und doch war unsere Freundschaft unter Hunderttausenden die eine große und geläuterte. . .

Nun bin ich alleine auf der Welt, von allem getrennt, was einst meiner Seele lieb gewesen. Ach, wieviel hätte ich einstmals darum gegeben, wenn du mich nicht vergessen und eines Tages plötzlich wieder vor mir gestanden hättest.

Das war lange Zeit eine bange Hoffnung; als ich diese endlich begrub, verlor ich dich für alle Zeiten. So bin ich allein, einsam, verlassen.

---

[1]) Verfaßt von einem 21jährigen Arbeiter. In seinem Begleitbrief bittet er um Entschuldigung wegen seiner schlechten Schrift: „Das liegt an meiner knappen Zeit. Ich bin nämlich von morgens 5,15 bis abends 6 Uhr beruflich tätig. . . . Jetzt ist es 11,30 Uhr ..." (D. Hg.)

Über die tiefsten Erlebnisse spricht man nicht mehr: wer den Kelch der Verzweiflung bis zur letzten Neige getrunken hat, ist darüber stumm.

So schweigt auch mein Mund . . .

Es geht eine wundersame Sage durch alle Zeiten, daß irgendwo in einem Reiche ein Schöpfer aller Dinge wohne, der als gewaltiger Herrscher über alles regiere.

Die Menschen nannten diesen Schöpfer „Gott".

Ich hatte mir einstmals geschworen, daß ich von mir aus nicht eher ruhen werde, bis ich dem Leben die letzte Weisheit abgerungen hätte.

Und also machte ich mich auf den Weg, um den Schöpfer aller Dinge von Angesicht zu Angesicht zu schauen; denn meine Seele dürstete nach einem erhabenen Wesen.

Meine erste Reise war der Weg zur Natur, von der gewisse Menschen sagten: sie sei Gottes Schöpfung. Ich mühte mich ernstlich ab, in dem großen Weltengeschehen meine Hoffnung zu finden; aber siehe, je mehr ich mich mühte, um so weniger konnte ich an die Erfüllung glauben. Denn mein Auge sah nie eine Spur von etwas Tieferem. Es kam alles, lebte eine Weile und ging wieder nach einiger Zeit. Das war alles.

So machte ich mich auf, um in einem anderen Lande mein Heil zu finden; und siehe, diesmal nannten es die Menschen „Kultur".

Im ersten Augenblick war meine Seele eine jauchzende Stimme, und eilend schritt sie von Stätte zu Stätte, um die Herrlichkeit dieses Wunderlandes zu erleben.

Ach, wohl strahlte mir ein bezauberndes Licht entgegen, aber darunter lag nichts als Schutt und Trümmer. Und gefährliches Gift: hüte dich davor. So nahm ich auch von diesem Lande Abschied.

In irgendeinem Tale stand ein kleines Kirchlein, und eines Tages schritt ein müder Wanderer langsam hinein. Dieser Wanderer war ich.

Da stand auf der Kanzel ein hagerer Mensch und sprach zu dem Volk vom allmächtigen Gott. Ich sah, wie seine Worte wie schwere Steine auf die Schultern des Volkes sich legten. Nur das Auge des Priesters glühte ins Freie.

Er sprach davon, daß der Mensch Gott vor allen Dingen zu lieben habe; und seinen Nächsten wie sich selbst.

Bei diesen Worten stand ich von meinem dunklen Platze auf und schlich mich ins Freie. Und also sprach ich zu mir: „Zuerst verlor ich den Glauben an die Sinnhaftigkeit der Natur, dann wurde ich an dem Leben der sogenannten Kulturmenschen irre, und nun verliere ich auch noch die Kirche."

„Wohlan: ich bin der kirchliche Antichrist, ich will einen Hammer nehmen und vor den Toren eurer Heiligtümer klopfen und nach euren Taten fragen."

„Ein Komet ist über der Erde erschienen und zeigt eine große Wende an. Hörst du nicht, wie überall die Balken brechen und die Flammen zur Höhe steigen?"

„O Brüder: Das Abendland ist müde geworden und neigt sich bedenklich zum Untergang; sollte da noch etwas Vollkommenes wachsen?"

So schuf ich nach meinem inneren Bilde, das ich in meiner Brust trug, den Schöpfer aller guten Dinge. Und siehe, er war ein mächtiger Herrscher, ein gewaltiger König, der mit Lächeln auf das Treiben der Menschen sah.

„Ich bedarf der Bösen nicht," sprach er zu mir, „so mag ein jeder seine Straße ziehen..." „Mein Gottesdienst fängt mit Leiden an; denn ich habe beschlossen, dadurch den Reifen einen Vorzug in der Erkenntnis zu geben. Über das andere mache dir keine Sorge."

Als ich diese Stimme vernommen hatte, zog Frieden in mich, und mein Leid wurde meine große Überwindung. So habe ich meinen Gott gefunden. Und wenn du mir nun die Frage stellst, wie ich meinen Glauben beweisen wolle, so sage ich nur: „Durch nichts."

„Mein Glaube ist unbeweisbar; darum: ihm wäre ein jeder Beweis schon eine Gottesleugnung."

„Ich glaube daran — das ist alles."

Und also fand ein Menschenferner in tiefer Einsamkeit seinen Frieden.

Albert Füllner jr.

Zur Einführung in die Philosophie

I. Zur Ethik: Gegenstand der sittlichen Bewertung

Unsere bisherigen Erörterungen haben uns schließlich zu einem Überblick über die Arten der Werte geführt. Als besonders bedeutsam — gerade auch im Hinblick auf die Frage nach dem Sinn des Lebens — müssen unter den Werten die sittlichen (ethischen, moralischen) bezeichnet werden. Mit ihnen wollen wir uns nunmehr näher beschäftigen.

Wir gehen aus von der uns allen geläufigen Erfahrungstatsache, daß es so etwas wie ein sittliches Bewußtsein gibt, das uns gewisse Verhaltungsweisen verbietet, andere vorschreibt, das uns also Normen auferlegt, sowie von der weiteren Tatsache, daß wir, geleitet von diesem sittlichen Bewußtsein, über unsere Mitmenschen (wie auch — wenn auch meist viel seltener — über uns selbst) sittliche Werturteile fällen.

Um uns Klarheit zu verschaffen über das Wesen des Sittlichen, fragen wir zunächst: was ist der Gegenstand sittlicher Beurteilung? Oder anders ausgedrückt: Worin sehen wir den Träger (Verwirklicher) sittlichen Wertes?

Eine einfache Besinnung führt hier zu der Einsicht, daß nicht alles Beliebige sittlich beurteilt wird, also z. B. nicht leblose Dinge, Pflanzen, Tiere, reine Naturvorgänge, auch nicht solche an Menschen, wie Atmung, Verdauung, Blutkreislauf, sondern nur Verhaltungsweisen von Personen — sofern sie irgendwie bewußt und gewollt sind. Dabei erstreckt sich die bewertende Beurteilung einerseits auf die Person selbst, ihren Charakter, ihre Gesinnung, ihr Wollen (was man alles als den subjektiven Bereich der sittlichen Beurteilung zusammenfassen kann), andererseits auf das Verhalten selbst und seine Erfolge bzw. Folgen (was den objekten Bereich bildet). Wenn wir hier von „Personen" und nicht nur von „Menschen" reden, so beruht das darauf, daß alle Wesen, sofern sie als „Personen" gedacht, also z. B. Gottheiten, Engel, Teufel, Tiere in der Tierfabel oder im Märchen, damit auch der sittlichen Beurteilung unterstellt werden. Sie werden eben damit auch als frei (im Sinne des Determinismus oder Indeterminismus) gedacht, was ebenfalls Voraussetzung sittlicher Beurteilung ist. Ferner sind nicht nur Handlungen Gegenstand dieser Beurteilung (woran vielfach allein gedacht wird), sondern auch Unterlassungen, z. B. wenn ein Bahnwärter es unterläßt, die Schranke zu schließen. Beides aber, Handeln (Tun) wie Unterlassen wird durch den Begriff „Verhalten" umfaßt. (Verwiesen sei für diesen wie die folgenden Abschnitte auf das große Werk von Nicolai Hartmann, Ethik. Berlin, de Gruyter, 1926, und die kürzere Darstellung von A. Messer, Ethik. 2. Auflage. Leipzig, Quelle & Meyer, 1925.)

Lesefrüchte

Die Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Sinn von Welt und Leben"

(nach Heinrich Gomperz).

Der Wiener Philosoph Heinrich Gomperz unterscheidet in seinem trefflichen Buch „Über Sinn und Sinngebilde" (Tübingen, Mohr, 1929) nicht weniger als acht Bedeutungen der Frage nach dem Sinn von Welt und Leben.

1. Sind sie einheitliche Ganze? Läßt sich der Zusammenhang ihrer Teile überblicken? Lassen sich diese Teile in das Ganze eingliedern? Weisen die Teile oder das Ganze ein einheitliches Bildungsgesetz auf?

2. Stellen sie einen einheitlichen Zusammenhang dar, wie etwa Hunger und Sättigung, Angriff und Abwehr, Blüte und Frucht? Läßt sich insbesondere in dem Geschehen eine bestimmte Richtung aufweisen?

3. Haben sie Wert?

4. Sind sie Ausdruck eines Seelenlebens, etwa eines göttlichen Bewußtseins oder eines Weltgeistes?

5. Liegen ihnen irgendwelche Ideen zugrunde? Sind sie Sinnbilder ewig gültiger Werte? Gehorchen sie unwandelbaren Gesetzen?

6. Lassen sie sich als Ganzes erklären? Sind sie durch einen allgemeinen Begriff zu erfassen?

7. Sind sie Zeichen für etwas anderes? Stellen sie etwa Anzeichen, Sinnbild, Ausdruck, Erscheinung eines Höheren dar?

8. Haben sie einen Zweck?

Es ist leicht erkennbar, daß die Bedeutungen 3 und 8, ferner die 4., 5. und 7. eng zusammengehören und daß sie vor allem gemeint sind, wenn wir als Philosophierende nach dem Sinn von Welt und Leben fragen.

Aussprache

Vom Sinn des Lebens.

I. Aus dem Briefe einer Siebzigjährigen.

Sehr geehrter Herr Professor, gleich nach Empfang Ihrer Karte muß ich Ihnen danken. — Sie wissen ja gar nicht, was Sie mir mit Ihren Worten geschenkt haben. Ja, darin haben Sie recht, der Mensch allein schaut Wertvolles, und das allein „unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir sonst kennen". Und mit Festigkeit empfinde ich, daß uns das Gesetz des Lebens sein soll. Und vielleicht kann der Einzelne damit seinem Leben Sinn geben, indem er langsam, wenn er alt wird, sich dem Bilde nähert, das er in sich trägt, dem er gleich werden soll.

Aber wozu das alles? Woher kommt der Strom des Lebens, in dem wir untergehen, wie eine Welle, — wohin fließt er? Denken Sie an die Folterungen, an die Marter, an das Feuer, an alle Qualen, unter denen Millionen von Menschen — oft schuldlos — gelitten haben. Diese, damals, haben einen Sinn in ihr Leben gelegt, indem alle Qual nur Eingang in die ewige Seligkeit bedeutete. Ich habe in Heidelberg eine Dame kennengelernt, eine reiche Amerikanerin, Mischblut, die verzweifelt war, fassungslos verzweifelt, weil ein Arzt ihre verstorbene Schwester seziert hatte, — denn nun konnte diese Schwester nicht das schöne Obst im Paradiesesgarten genießen. So kindlich diese Vorstellungen sind, — sie gehören in das Bild, für das es sich lohnt, zu leiden.

Uns ist der Himmel zerflattert, wir wissen kein letztes Ziel. Und trotzdem, trotzdem wollen wir unser inneres Gesetz halten, unserer Stimme gehorchen. Und das, finde ich, erfordert eine Kraft und eine Bewußtheit des Menschenwertes, wie die Menschen vergangener Zeiten sie nicht aufgebracht hätten. Herr Professor, ich bin in Wahrheit Ihre Menschenschwester. Ihre E... H...

II. Aus einem Brief an einen jungen Mann.

... Ich danke Ihnen recht sehr für Ihre sinnige und schöne Überraschung. Ich nehme das feine, poetische Bildchen als einen Gruß aus Ihrer Heimat, die auch ich sehr liebe, und als Zeichen eines seelischen Widerhalls.

Sie fragen, ob der Sinn des Lebens nicht das Leben selbst sein könne. Gewiß! Je mehr man sinnt und forscht, desto mehr wird dieser Weg zum einzigen Ausweg. Nur muß man schon ein gutes Stück „Kopf an die Wand rennen" hinter sich haben, um Verständnis für diesen Selbstwert zu gewinnen. Es ist ein Stück eroberte Lebensweisheit, sich nicht über das Leben hinaussehnen, sondern sich in das Leben hineinarbeiten. Das Leben nicht verachten, sondern lieben. Soll man darum die Augen schließen vor seiner Schwere? Nein, man soll ja gerade die Last anpacken, damit sie leichter werde. Ich bin mit Ihnen eines Glaubens: wenn einmal die Menschen das ihrige getan haben werden, um das Leben leichter und besser zu machen, dann wird es lebenswert, ja vielleicht herrlich sein. An einem kleinen Ende ein klein wenig dazu mitzuhelfen, ist ja auch die Aufgabe von „Philosophie und Leben".

Aber neben dieser schaffensfrohen und auf das erkannte Diesseits gerichteten Arbeit wird der „Bürger zweier Welten" immer doch auch versuchen, das Gegenwärtige und

Tatsächliche seines Daseins zu Ende zu denken. Es wird ihn manchmal die große Schwermut dessen überkommen, der Gott fühlt aber nicht kennt, der mit restloser Klarheit über den Welten stehen möchte und doch vom Unerkannten ummauert ist. In der Kunst stammeln wir davon — im Leben der Tat ist es der Hintergrund, vor dem wir bauen.

Möge es Ihnen vergönnt sein, mitzubauen und das Leben lebenswert zu machen...

Ihre P. M.-P.

Besprechungen

Lewin, Rob. Kosmas. Apostatenbriefe. Wiesbaden 1928. H. Rauch. 448 S. 10 Mark.

Ein seltsames Buch, das vielfach zum Widerspruch reizt und doch mit Interesse gelesen werden wird. Verfasser, ein vom Judentum zu leidenschaftlich betontem Katholizismus bekehrter Biologe, ist ein geistvoller, ungewöhnlich belesener Mann, witzig und aggressiv, überwiegend negativistisch eingestellt, der die verschiedensten Zeiterscheinungen: Literatur, Kirchen, Krieg, Revolution, Nationalismus, Abstinenzbewegung usw. mit beißender Kritik und einer gewissen Überlegenheits-Geste rückhaltslos seziert — aber leider kaum etwas Positives bietet, zumal er mit Propheten-Ton mehr verkündet als begründet. Die Gewandtheit, mit der er in den verschiedensten Gebieten (auch Sprachen) herumgleitet, streift hie und da schon an Ideenflucht. Unsympathisch wirkt seine unverblümte Voreingenommenheit gegen alles Deutsche; geradezu giftige Worte findet er gegen Kant, Fichte, Schopenhauer, Lessing, Schiller u. a. Auf seine Abkunft ist er mächtig stolz; die alten Griechen seien auch Semiten gewesen! Andererseits zeigt der Verfasser wieder soviel Geistesschärfe, Naturliebe und rücksichtsloses Wahrheitsstreben, daß man sich doch wieder versöhnt fühlt. Er hat im Leben sehr viel gelitten, was seine pessimistische Bitterkeit vielleicht mit erklärt. Katholik mit dem brennenden Eifer und der Einseitigkeit des Bekehrten, scheut er sich doch nicht, den modernen „Betrieb" des Katholizismus aufs schärfste zu kritisieren, ja zu verhöhnen, wobei auch „Größen" dieses Betriebs, wie R. Guardini, Pater Muckermann, Kaplan Fahsel u. a. kräftig mitgenommen werden; auch vor Bischöfen, wie Kardinal Faulhaber (dessen Geisteshaltung der Katholik ablehnen müsse) wird nicht haltgemacht. Beißende Kritik wird geübt an den Katholikentagen, eucharistischen Kongressen u. dergl., wie er auch an der katholischen Beicht-Praxis manches auszusetzen findet. Einige Proben „Hörte man doch nimmer mehr auf den Kanzeln die Worte: Presse, Wähler, Zentrum, Politik." — „Innere Schau wehrt sich vergeblich gegen auftauchende Bilder von Hammelherden." — „Nachahmung von Film-Kitsch durch Stella-Maria-Film-Passions-Blasphemie." — „Anödendes Plan-Niveau-System der anderen Seite katholischer Bürgerlichkeit." — Auch das Zentrum wird abgelehnt, „das anmaßlicherweise die Politik des katholischen Menschen sein will." Derartige Offenherzigkeiten kehren zahlreich wieder. Der Verfasser wird wohl noch auf den Index kommen, vielleicht auch eine Weiter-Entwicklung zu einer abermaligen „Apostasie" erleben. Dr. P.

Maurice Maeterlinck. Das Leben der Termiten. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1927.

Seinem Buche vom Leben der Bienen hat Maeterlinck ein zweites über „Das Leben der Termiten" folgen lassen. Beide Bücher ähneln sich in gewisser Weise; aber während der Bienenstaat ein — man möchte fast sagen — heiteres Bild eines Insektendaseins in der Natur aufrollt, läßt der Dichter hier ein dumpfes, dämonisches Leben an uns vorüberziehen, ein Leben, das sich blind und unterirdisch abspielt und in dem es keinen Frühling und keinen Sommer mit Blüten und Blumen gibt. Gestützt auf die Berichte von Naturforschern und Forschungsreisenden, entwirft Maeterlinck eine anschauliche Darstellung vom Leben der Termiten, so wie die immerhin noch spärlichen Kenntnisse über diese merkwürdigen Insekten es zu sehen gestatten. Eine solche Darstellung von seiten eines Nichtfachmannes wird zwar immer ihre Lücken haben, zumal wenn er keine eigenen Erfahrungen auf dem Gebiete besitzt, das er beschreibt. Dennoch kann die dichterische Zusammenfassung unter Umständen viel anschaulicher wirken, ja

viel weitere Ausblicke geben als die des Gelehrten, der manchmal den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr zu sehen imstande ist.

So wird die Sammlung und Zusammenstellung der Ergebnisse der Naturforschung von seiten des Dichters zur genußreichen Lektüre. Aber es bedarf die Deutung, die Maeterlinck den Tatsachen im Leben der Termiten gibt, sein geistiges Eigentum also, auf das er sich beruft, eines näheren kritischen Eingehens.

Wir erinnern uns von früher her, daß Maeterlinck zu jener Gruppe von naturphilosophischen Schriftstellern gehört, die die Tiere in weitgehendem Maße zu vermenschlichen suchen. Noch ist die Grenze nicht festgelegt, wo bei den Tieren einsichtiges Verhalten in der Art, wie der Mensch es zeigt, zum ersten Male auftritt. Durch die Köhlerschen Versuche an Menschenaffen wurden wir belehrt, daß bei den von ihm beobachteten Schimpansen geringe Spuren eines solchen intelligenten Verhaltens vorhanden sind. Aber auch diese geringen Spuren eines Intellektes werden nicht von allen Seiten als wahre Intelligenzleistungen anerkannt. Sicher indessen ist eines, daß nämlich bei den sogenannten niederen Tieren einsichtiges Verhalten bisher nicht nachgewiesen ist und daß die komplizierten und so überaus zweckmäßigen Handlungen dieser „niederen" Tiere auf Instinkt beruhen. Instinkt indessen ist unbewußtes, ererbtes seelisches Leben, ist nicht erlerntes Handeln, das bei allen Individuen der Gattung gleich ist und nicht von einem mutmaßlich intelligenteren etwa besser ausgeführt werden kann als von einem weniger gescheiten.

Hier nun beginnt Maeterlincks eigenartige Ausdeutung der wissenschaftlichen Beobachtungen. Für ihn ist der Instinkt der Lebewesen gleichzusetzen dem menschlichen Geiste. „Die Termiten sind genau wie der Mensch, und im Gegensatz zu den Gewohnheiten aller Tiere, die man vom Instinkt geleitet glaubt, vor allem Opportunisten; unter Innehaltung der großen Linien ihres Geschicks verstehen sie, wenn es sein muß, mit der gleichen Intelligenz wie wir selbst, sich nach den Umständen zu richten und sich der Notwendigkeit oder einfach der Bequemlichkeit des Augenblicks anzupassen."

Maeterlinck teilt den Termiten biologische und geheime chemische Kenntnisse zu, deren der Mensch noch nicht teilhaftig geworden ist. Die Geräusche, die die Tiere beim Fressen oder sonstwie von sich geben, werden bei ihm zu „musikalischem Empfinden"; ihre Metamorphosen faßt er als ihre „Launen" auf. Alle menschlichen Werturteile verknüpft er mit den biologischen Notwendigkeiten der Tiere und vergißt ganz und gar, daß die Natur jenseits aller Werte steht, daß es in ihr ein Gut und Böse nicht gibt, daß alle Tiere in ihrer Art vollkommen sind.

Maeterlinck glaubt, daß das Kollektivdasein eines Termitenvolkes zustande gekommen ist durch „ihre unbedingte Hingabe an das allgemeine Wohl, ihren unglaublichen Verzicht auf jedes eigene Dasein, auf jeden persönlichen Vorteil, auf alles, was dem Egoismus ähnlich sieht, ihre völlige Entsagung, ihre ununterbrochene Aufopferung zum Wohle der Gemeinschaft, wofür man sie bei uns als Helden oder Heilige verehren würde". Er findet bei den blinden Insekten „die drei furchtbarsten Gelübde unserer strengsten Orden wieder: Armut, Gehorsam, Keuschheit, hier bis zur freiwilligen Kastrierung getrieben".

Eine solche Stellungnahme in Erkenntnisfragen, eine solche Betrachtungsweise von Vorgängen und Erscheinungen in der Natur müssen Wissenschaft und Philosophie zurückweisen. Sollte Maeterlinck den Begriff der „Sitte" wirklich so auffassen, daß er das biologische Gesetz, dem die Lebewesen unterworfen sind, gleichstellt mit dem Sittengesetze, das uns Menschen verantwortlich vor Gott und vor uns selbst macht? Eine solche Weltanschauung muß zum Ruin der menschlichen Gesittung führen, weil sie die Triebe des Menschen zum obersten, zum einzigen Gesetz erhebt und in gerader Linie zur Leugnung der Willensfreiheit und sittlichen Verantwortung führt.

Es besteht eine tiefe Kluft zwischen den seelischen Regungen der Organismen, zu denen auch der Instinkt der lebenden Wesen gehört, auf der einen Seite und zwischen dem Geiste göttlichen Ursprungs (wenn wir ihn so nennen wollen), dessen Träger allein der Mensch ist. Wo, wann und wie der Mensch des Geistes teilhaftig geworden ist, soll hier nicht gefragt werden. Aber der Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht gerade in der Teilhaftigkeit des Geistes, wie er dem Menschen und nur dem Menschen auf der Erde eigentümlich ist. Genau so, wie Mensch und Tier sich

als Lebewesen ähneln oder gleichen durch ihr psychisches [seelisches] Verhalten, das ein Ausdrucksmittel ihrer biologischen Existenz ist.

Für Maeterlinck gibt es solche Unterscheidungen nicht. Er hält sich selbst im Angesicht der Tatsachen menschlicher Zivilisation und Kultur nicht für berechtigt zu der Annahme, daß die Termiten weniger intelligent seien als der Mensch. „Ihre (der Termiten) geistigen Anstrengungen haben gleich denen der großen Weisen des Orients eine andere Richtung genommen (als die des zivilisierten Europäers), das ist alles." So schreibt Maeterlinck wörtlich. Ein Kommentar ist überflüssig.

Man kann den Dichter verstehen, dem ein düsterer Organismus, wie ihn der Termitenstock darbietet, leicht zum Symbol des menschlichen Schicksals wird. Aber darüber hinaus wird man der Naturphilosophie eines Maeterlinck nicht folgen können. Was sollen wir dazu sagen, daß Maeterlinck von „termitischer Politik" und vom „erhabensten Opfer" der Insekten spricht? Das ist eine unserer Zeit nicht entsprechende naive Darstellung biologischen Geschehens, und diese Naivität wird nicht besser dadurch, daß Maeterlinck in verzweifeltem Suchen und Fragen nach dem Wesen eines Einzigen von Hunderttausenden von Naturwundern bisweilen einem etwas verschwommenen Vitalismus sich hingibt.

Ob die Intelligenz des Weltalls mit unserer menschlichen Intelligenz identisch ist, wissen wir nicht. Ob sie sich ihrer selbst bewußt ist, können wir nicht feststellen. Ob sich aber die von ihr geleiteten biologischen Einheiten irgendeiner Intelligenz oder eines Willens bewußt werden, dafür haben wir nicht nur nicht den geringsten Beweis, sondern es sprechen alle unsere Beobachtungen eher dagegen. Der Instinkt ist unbewußt, ererbt. Daß er sich den Verhältnissen anzupassen vermag, ist gewiß. Aber die Plastizität des Instinkts spricht durchaus nicht für seine Erhebung zu einer selbständigen Intelligenz. Denn ohne diese Plastizität hätte er sich und allem Lebendigen bald das Grab gegraben auf einer Erde, die nicht starr, sondern dauerndem Wechsel unterworfen ist.

Wer die Seele der Tiere ergründen will, muß sich des Dualismus der menschlichen Seele bewußt sein. Er muß auch wissen, daß dieser Dualismus herrührt von der tierischen Abstammung des Menschen einerseits und auf der anderen Seite von dem schöpferischen, freien Geiste, der von allen Lebewesen der Erde nur ihm zukommt und der gleichzusetzen ist demjenigen, das wir das Göttliche, das Ewige zu nennen pflegen. Dr. Wilhelm Neumann, Baden-Baden.

Heinemann, Fritz. Neue Wege der Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer, 1929. 462 S. Geh. 16 Mark.

Das Buch soll nach der Absicht des Verfassers, Privatdozenten an der Universität Frankfurt a. M., eine „Einführung in die Philosophie der Gegenwart sein". Die Aufgabe ist aber nicht so aufgefaßt, daß eine vollständige Darstellung, wenigstens der Hauptrichtungen der zeitgenössischen Philosophie, uns gegeben würde. Manche Richtungen, wie z. B. die katholische Philosophie, die Südwestdeutsche Schule Windelband-Rickerts, die Rehmkes, Keyserlings u. a., sind ganz beiseite gelassen, andere, wie die Euckens nur kurz erwähnt.

Andererseits greift die Darstellung hinaus über das Philosophische, insofern sie auch Biologie, Psychologie, Soziologie, ferner religiöse und andere geistige Bewegungen der Zeit berücksichtigt, und sie greift weit hinaus über die Philosophie der Gegenwart, sofern sie deren Werden seit Beginn der Neuzeit an Hauptproblemen verständlich macht.

Endlich verbindet H. mit der Darstellung auch Kritik. Als kritischer Maßstab, an dem er die philosophischen Leistungen der neueren Zeit und der Gegenwart mißt, schwebt ihm dabei eine Gestaltung der Philosophie vor, die er am Schluß knapp umreißt. Sie scheint mir freilich in erheblichem Maße auf außerphilosophischer, religiöser Überzeugung zu beruhen. Von da, von seiner persönlichen Beziehung zu Gott, wird es auch verständlich, daß H. — ähnlich wie das in der katholischen Philosophie längst üblich ist — die ganze neuere Philosophie des „Subjektivismus" anklagt.

Unter den zeitgenössischen Philosophen fühlt er sich Heidegger wohl am nächsten verwandt. Er hat darum auch seine ganze Darstellung so angelegt, daß sie in die

Behandlung des Heideggerschen Werkes einmündet. Dadurch bietet das Buch nicht nur eine historisch fundierte Einführung in die Gegenwartsphilosophie überhaupt, sondern speziell auch eine solche in Heideggers Gedankenkreis.

Die reiche Fülle des Inhalts ist stets durch die sehr klare Anordnung überschaubar gemacht. Die Darstellung ist lichtvoll und fesselnd. A. M.

Eingegangene Schriften

Deutsche Mystikertexte des Mittelalters. I. Herausg. von J. Quint. Bonn 1929, Hanstein. 63 S. 2,80.

Linke, Paul Ferd., Grundfragen der Wahrnehmungslehre. 2. Aufl. München 1929, Reinhardt. 430 S. Geh. 13,—, geb. 16,—.

Emge, C. A., Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik. Prolegomena zu einer wahren Theologie. München 1929, Reinhardt. 154 S. Geh. 6,—, geb. 7,80.

Wesen und Wert der Erziehungswissenschaft. Bericht über den pädag. Kongreß in Kassel am 4.—6. Oktober 1928. Leipzig, Quelle & Meyer. Geh. 3,80, geb. 4,80.

Aram, Kurt, Magie und Mystik in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin 1929, Albertus-Verlag. 626 S. Geh. 16,—.

Marck, Siegfried, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. I. Tübingen 1929, Mohr. 166 S. Geh. 8,40.

Anderson, Louis F., Die Seele und das Gewissen. Leipzig 1929, Meiner. 92 S. 3,—.

Abhandlungen der Fries'schen Schule. V. Bd., 1 Heft. Göttingen 1929, Verlag Öffentl. Leben. 94 S. Kart. 6,50.

Anderson, Louis F., Das Logische, seine Gesetze und Kategorien. Leipzig 1929, Meiner. 97 S. 3,—.

Haarburger, Ernst, Die Grundgesetze der Graphologie. Heidelberg 1929, Kampmann. 73 S. 5,—.

Cohen, Hermann, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. 2. Aufl. Frankfurt 1929, Kauffmann. 629 S. Geh. 18,—, geb. 20,—.

Leese, Kurt, Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin 1929, Junker & Dünnhaupt. 260 S. Geh. 10,—, geb. 12,—.

Kaufmann, Felix, Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld. Leipzig und Wien 1929, Deutike. 138 S. Geh. 10,—.

Petraschek, K. O., Die Rechtsphilosophie des Pessimismus. München 1929, Reinhardt. 421 S. Geh. 15,—, geb. 18,—.

Springer, Brunold, Die Blutmischung als Grundgesetz des Lebens. Berlin-Nikolassee, Verlag der Neuen Generation. 548 S. Geb. in Pappe 14,—, in Leinen 16,—.

Herrmann, Christian, Max Dessoir. Mensch und Werk. Stuttgart 1929, Enke. 80 S. Kart. 4,50.

Hubben, Wilhelm, Die Quäker in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1929. Quäker-Verlag. 202 S.

Maylan, Charles E., Freuds tragischer Komplex. Eine Analyse der Psychoanalyse. München 1929, Reinhardt. 215 S. Geh. 7,80, geb. 9,50.

von Brockdorff, Cay, Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe. 2. Aufl. I. Bd. Kiel 1929, Lipsius & Tischer. 173 S.

Weitzel, Willy, Das Rätsel des Pflanzenblutes. Dresden 1929, E. Pahl. 52 S. Geh. 1,60, geb. 2,20.

Neumann, Wilhelm, Neues Rätselbuch. München, Drei-Masken-Verlag. 2. Aufl. 190 S.

Jansen, Bernhard, S. J., Die Religionsphilosophie Kants, geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt. Berlin-Bonn 1929, Dümmler. 156 S. Geh. 6.50, geb. 8,75.

Schumann, Friedr. Karl, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. Tübingen 1929, Mohr. 380 S. Geh. 16,—, geb. 19,—.

Lange, Ludwig, „Paradoxe" Osterdaten und ihre Bedeutung für die moderne Kalenderreform. (Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss.). München 1928. 85 S.

Schönfelder, Walter, Einführung in die Philosophie. Leipzig 1929, Meiner. 124 S. Kart. 1,50.

Goethe, Schriften über die Natur. Ausgewählt von G. Ipsen. Leipzig, Kröner. Geb. 3,50.

Philosophie der Gemeinschaft. 7 Vorträge. Hg. von Felix Krüger. Berlin 1929, Junker & Dünnhaupt. 168 S. Geh. 7,50.

Nachtigall, Albert, Wenn das Leben erwacht. Gedanken beim religiösen Verfall unserer Zeit. 4. Aufl. Wernigerode, Harder. 112 S. 2,—.

Solowjoff, Wladimir, Von der Verwirklichung des Evangeliums. E. Botschaft aus s. Gesamtwerk ausgewählt, übers. u. erläutert von Karl Nötzel. Ebenda. 125 S. 2,90.

Weber, Marianne, Die Ideale der Geschlechtsgemeinschaft. Berlin 1929, Herbig. 64 S. Geh. 2,50, geb. 5,—.

Ziegler, Leopold, Der europäische Geist. Darmstadt 1929, Reichl. 149 S. Steif brosch. 6,—.

Medici, Rodolfo, Creazione e Redenzione. Saggio di filosofia del Cristianesimo. A Cura dell'Autore. Firenze 1929 (Via Campo d'Arrigo 10). 164 S. Lire 8.—.

Wirz, Otto, Das magische Ich. Stuttgart, Engelhorn. 77 S. Kart. —,60.

Christonus, Jakob, Krisis der Kultur. Dresden 1929, Reißner. 138 S.

Berichtigung! 1. Nov.-Heft 1929, S. 340, Z. 13 von unten, der Verf. heißt: Schepelern. 2. Dez.-Heft. In dem Aufsatz von Drews ist zu lesen S. 357, Z. 4: „die aber der unmittelbaren Zusammengehörigkeit von Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt widerspricht." S. 358, Z. 26: „dann meist in einer Weise, die nur zu deutlich erkennen läßt". 3. Dez.-Heft, S. 369 u. Herr Max Salomon ist nicht Soziologie-Prof. in Frankfurt, sondern lebt in Erfurt.

Aufsätze können z. Z. nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das Übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.